Percorsi

Collana del Dipartimento di Filosofia
dell'Università degli Studi di Verona

9



Mario G. Lombardo

LA MENTE AFFETTIVA DI SPINOZA

Teoria delle idee adeguate

IL POLIGRAFO

La presente pubblicazione viene realizzata
con un contributo del Dipartimento di Filosofia
dell'Università degli Studi di Verona

Il Poligrafo casa editrice s.r.l.
35121 Padova
piazza Eremitani - via Cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail poligrafo@tin.it
ISBN 88-7115-425-8

INDICE

LA MENTE AFFETTIVA DI SPINOZA

I
CAUSARE MEDIANTE INTERPRETAZIONI

Due esempi di causalità mentale

Ho appreso dall'ermeneutica che la nostra vita si determina attraverso interpretazioni, al punto che tra codici genetici e codici interpretativi sussiste molto di più che un'estrinseca analogia. Partendo dal fatto che interpretare è in certo modo causare, formulo la tesi che guida la mia lettura dell'*Etica* di Spinoza, che per l'occorrenza considero un trattato di psicologia filosofica – per la precisione una psicologia dell'autointerpretazione. La tesi ha una triplice articolazione. Essa dice: *a*) che la causalità mentale consiste nell'atto di istituire combinazioni interpretative di senso, che strutturano la rilevanza degli elementi percepiti nello spazio dell'esperienza, in ordine a uno scopo ideato; *b*) che tale operazione, che per la sua idea di scopo è intenzionale, ha effetti reali anche sulla struttura psicofisica del soggetto che la compie; *c*) che, quando la mente non è limitata da affetti contrari al suo miglior funzionamento, le sue operazioni avvengono secondo una regola generalissima, che definisce una competenza pragmatica simile a quella che la determinazione di una legge di natura permette di eseguire nel dominio cognitivo e pratico della fisica. Considero la mente come l'atto stesso di istituire ordini interpretativi. Perciò la mente è sempre fattore di causalità psicofisica; ma lo è ora in forma adeguata alle sue possibilità migliori, ora in forma contraria ad esse. Ritengo anche che, se una teoria si articola in un qualche modo che corrisponde alla realtà del suo oggetto, troverà somiglianze e corrispondenze con tutte le altre teorie antiche e moderne che hanno in qualche modo descritto veramente lo stesso oggetto, desumendone influenze e indicazioni, e viceversa contribuendo alla

comprensione dei loro concetti. Con questo spirito assumo la teoria spinoziana delle "idee adeguate" come banco di prova per chiarire la competenza interpretativa, l'intenzionalità dell'interpretazione e i suoi effetti attendibili. Attendo di desumere da essa indicazioni per spiegare quando un'interpretazione è buona e produce effetti conformi all'intenzionalità radicale della mente, e quando a ragion veduta la si deve considerare cattiva.

Desumo subito dall'*Etica* due buoni testi che esemplificano quel che intendo per "causalità mentale". Il primo è la proposizione decima della quinta parte: «*Quamdiu affectibus, qui nostræ naturæ sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu postestatem habemus ordinandi, & concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum*» [Per tutto il tempo in cui non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura, abbiamo il potere di ordinare e connettere le affezioni del Corpo secondo l'ordine improntato al buon uso dell'intelletto]. Il secondo è quello che contiene quella frase stupefacente: «[...] *at nihilominus sentimus, experimurque, nos æternos esse* [...]» [tuttavia, però, sentiamo e sperimentiamo di essere eterni] (EVp23sc)[1].

Comprendere da quello che si dice nel secondo testo in cosa consista la causalità della nostra mente non è intuitivamente facile. Nella proposizione che contiene il testo citato si dice che l'eternità non può avere relazione con il tempo. Ma è difficile immaginare il fatto di "sentire e sperimentare" in una condizione diversa da quella attuale, temporale, nella quale immaginiamo, sentiamo e sperimentiamo. È forse questa la ragione della limitazione espressa più avanti, "una specie d'eternità"? «Sebbene, dunque, non ricordiamo di essere esistiti prima del Corpo, sentiamo tuttavia che la nostra Mente, in quanto implica l'essenza del Corpo sotto una specie d'eternità, è eterna» (*ibid.*). Se dicessimo anche "una specie di temporalità", le due espressioni servirebbero ad avvicinare un poco, nell'esperienza vaga, i due con-

[1] La mia traduzione italiana di riferimento è B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1993[2]. In alcuni casi mi discosto da questa traduzione (che contiene, purtroppo, alcuni errori). Come testo di base mantengo l'edizione curata da C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 4 voll., Heidelberg, C. Winter, 1925; rist. 1985; *Supplementa*, vol. V, Heidelberg, C. Winter, 1987.

cetti antitetici di tempo ed eternità? La definizione VIII di EI è intuitiva: «Per eternità intendo la stessa esistenza, in quanto la si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna». Sia data la definizione di una cosa, ossia la sua essenza, che nell'accezione latina (e spinoziana) del termine sta per *vis*, forza di esistere nel modo proprio alla cosa; allora la struttura combinatoria di un corpo, definita come un'entità matematica, ha la stessa essenza di una verità eterna. Ma questa definizione contiene la necessità, non la sufficienza del concetto di eternità applicato a una vita individuale. Implicare l'essenza del corpo sotto una specie di eternità limita la radicale differenza dell'eternità rispetto al tempo delle esperienze reali[2]?

È curioso che l'affermazione bella e chiara, «la nostra mente [...] è eterna», sia legata a quell'altra, che pare riduttiva, dell'eternità del corpo: solo in quanto implica l'essenza del corpo sotto una specie di eternità la nostra mente è eterna. Non potrebbe essere altrimenti. Per taluni il fascino della filosofia spinoziana promana anche dalla sua tesi, radicale, che mente e corpo sarebbero la stessa e identica cosa, ma espressa in due modi differenti di discorso: uno, che si sviluppa nel regime semantico che verte sulle caratteristiche cognitive delle natura, come il pensare, i concetti e le ideazioni, la logica della

[2] Secondo PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, il cui libro *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, è dedicato a rivendicare il valore positivo, nel sistema spinoziano, dell'esperire individuale vivente – contro l'interpretazione diffusa in Francia ad opera di Victor Cousin e della sua scuola, secondo la quale l'esperienza, specialmente l'esperienza interna della coscienza di sé, è bandita dalla metafisica spinoziana per necessità logica – la dimostrazione razionale della necessità e quindi eternità della mente individuale diventa sentimento ed esperienza proprio in virtù della *percezione differenziale* fra la dimostrazione razionale e la coscienza della nostra individuale finitudine, quali soggetti di esperienza radicalmente memorativa. «L'éclat vient de la différence et non de la puissance intellective. Le témoignage de l'expérience est proportionnel à cet éclat. Comment cette différence se manifest-t-elle? Par le sentiment de la finitude. Le sentiment de la finitude est la condition du sentiment de l'éternité» (p. 544). L'interpretazione di Moreau, che apprezzo quanto al suo scopo polemico di dimostrare il valore, non soppresso nella metafisica spinoziana della gloria del sapiente, della finitezza dei modi individuali e dell'*ingenium* psicofisico caratteristico di ciascun individuo (pp. 395-404), lo trascina tuttavia ad una lettura in negativo della funzione nell'*Etica* assegnata all'idea adeguata dell'eternità: la figura intellettuale di una *res* eterna si staglia sullo sfondo della struttura memoriale della coscienza esperienziale di sé. L'ordine intellettuale delle idee adeguate viene interpretato come struttura logico-deduttiva, la qual cosa non è il massimo che la mente può fare in base alla sua essenza formale.

razionalità e il reperimento delle concordanze e discordanze tra le cose; l'altro, dei discorsi che vertono sulle caratteristiche fisiche della stessa natura, come l'estensione, il movimento e la quiete, la dinamica delle forze, le incidenze e le rifrazioni di raggi su di un piano, e i fenomeni che si possono spiegare secondo le rispettive leggi fisiche. Comunque, senza un corpo affettivo, non si darebbero immagini percettive e mnemoniche, né elaborazioni cogitative, che in complesso chiamiamo cose "mentali". Perciò, è difficile seguire il discorso di Spinoza quando esso prende quella svolta inattesa: «È ora tempo di passare a considerare quel che appartiene alla durata della Mente senza relazione al Corpo» (EVp20sc). Pare potersi desumere dalla proposizione seguente che la mente senza relazione al corpo, di cui si tratta, non è l'ipostasi di una mente-anima, secondo il concetto dualistico dell'uomo, ma è la considerazione precisa di ciò che la mente individuale può comprendere di se stessa e del sistema della natura, cui appartiene, al di là della durata temporale presente del corpo, e dell'idea che la mente di un individuo elabora a proposito dell'essenza della propria corporeità e del fondo di identità ontologica che sussiste lungo il variare dell'esperienza vitale. Ma la mente rimane identica al suo corpo.

La cognizione dell'eternità e l'esperienza del tempo vengono poi nel testo assimilati anche nel modo cognitivo del "sentire" («sentiamo [...] di essere eterni»), che mantiene un'indubbia significanza corporea. Non è solo un modo di esprimersi per metafore. Sentiamo l'eternità nello stesso fatto di dimostrarla, come afferma la frase che nel testo sopra citato sta al posto dei puntini tra parentesi quadre: "Infatti, gli occhi della Mente, con i quali vede le cose e le osserva, sono le stesse dimostrazioni". In fin dei conti, il discorso in questa parte dell'*Etica*, anche nelle sue ultime proposizioni che descrivono la beatitudine di chi ha acquisito un'intelligenza intuitiva delle cose, si indirizza a uomini che continuano ad esistere nel tempo, cercando di conoscere la natura delle cose e il senso degli accadimenti, sentendo affetti e comportandosi ognuno nel modo suo proprio. E non si tratta di una forma di vita acquisita per sempre. Questi uomini beati rimangono esposti alla violenza del comune ordine della natura, che anche quando fa gioire un individuo non lo rende per questo felice. Riesce fin troppo spontaneo parlare di cognizione dell'eterno nel

cuore della mente che esiste nel tempo, pensare cioè a due nature in contraddizione nello stesso soggetto, come Pascal "sentiva" la propria umanità. Ma la competenza interpretativa derivata da questo sentire e vedere non è la stessa per tutti. Agli interpreti di uno Spinoza dell'ultima fase, che espone un'escatologia della salvezza religiosa, si oppongono sempre altri interpreti che iscrivono anche l'ultima parte dell'*Etica* nella prospettiva materialista, umanistica e laica della liberazione. La figura spinoziana del sapiente veste talvolta i panni degli asceti neoplatonici, tal'altra quelli dei filosofi esoterici del Cinquecento, dato quel suo «Corpo capace di molte cose la cui Mente è per la massima parte eterna» (EVp39). Si potrebbe volere insistere sulla metafora degli "occhi dell'intelletto", di tradizione platonica (*Repubblica* VII, 519b, *Sofista* 254a), e ribattere la frase «Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsæ demonstrationes» su quella che la precede. Ne verrebbe che il «sentimus... nos æternos esse» andrebbe inteso non come un sentimento, ma come una percezione visiva, e che "experimur nos æternos esse" andrebbe inteso in senso sperimentale più che esperienziale: appunto come l'esperimento mentale che suffraga la dimostrazione teorica dell'eternità dell'essenza del corpo individuale. Comunque, l'interpretazione di questo secondo testo, e del contesto al quale appartiene, a me interessa solo in quanto l'atto di interpretare, ossia l'operazione ermeneutica in se stessa, com'è descritta da Spinoza, è esempio di un'azione con la quale si trasforma mentalmente, e tuttavia realmente e non solo apparentemente nel vissuto, un altro modo di essere dell'ordine naturale della corporeità. Data, però, la difficoltà interpretativa che presenta il secondo testo, pongo il primo, quello di EVp10, all'inizio, e il secondo al termine della trattazione.

La prima proposizione mi piace per più ragioni. Una è che vi appare il sintagma "ordine e connessione", il quale richiama alla mente la celebre proposizione settima della seconda parte («*L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose*»), che nel suo scolio ribadisce che mente e corpo sono modi d'esistere della stessa e unica sostanza; per cui, sia che concepiamo la natura sotto l'ordine ontologico e cognitivo della fisica, sia che la concepiamo secondo l'ordine delle proprietà delle cose che concepiamo come mentali, "troveremo un solo e stesso ordine, ossia una

sola e stessa connessione delle cause". Però, fin qui non c'è ancora nulla di particolarmente interessante per il tema della causalità mentale, a parte la concezione che vi si esprime, e che è celebre per l'interpretazione vulgata della metafisica spinoziana, dell'identità ontica degli eventi mentali e degli eventi fisici nella diversità epistemica delle loro proprietà: esisterebbe un'unica sostanza, che di per sé è descrivibile in infiniti modi, sotto infiniti attributi, ma dei quali solo l'attributo della corporeità, pertinente alle scienze fisiologiche, e quello delle ideazioni mentali, pertinenti all'etica e alla politica, sono le due forme cognitive che comunemente ci sono accessibili.

Un'altra ragione d'apprezzamento è che l'ambito proprio della causalità della mente vi è identificato con quello delle dinamiche affettive: la gioia e la tristezza, il desiderio e l'avversione, l'amore e l'odio, l'ammirazione e l'invidia, e così via. La mente è, per sua essenza, affettiva. La determinazione semantica dell'idea di "mente" che Spinoza formula – e che piacerebbe a uno psicologo a noi contemporaneo, anche se egli non condividesse null'altro della filosofia di Spinoza – è la definizione genetica: «*La prima cosa che costituisce l'essere attuale della Mente umana non è altro che l'idea di una certa cosa singolare esistente in atto*» (EIIp11), perché la "cosa" della quale la mente è idea sono le affezioni del corpo; dunque, «*l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo, e precisamente il Corpo esistente in atto, e niente altro*» (EIIp13).

La terza ragione d'interesse per il testo scelto è che vi si parla di una potestà che abbiamo di ordinare e concatenare ecc., lasciando intendere che a quest'operazione ci si può risolvere o meno, che la mente di una persona può esercitare o meno questo potere; insomma, che possiamo avere idee ed affetti senza che la nostra mente sia in senso proprio causa di essi. Ed al contrario, possiamo averne degli altri, dei quali la mente è causa adeguata. La prima parte della proposizione, «*Per tutto il tempo in cui non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura* [...]», è di estremo interesse. La nostra natura distintiva è pensare combinando le idee nel modo adeguato a contrastare gli effetti avvilenti delle cose che nella natura ci sono avverse. Ma la proposizione dice da subito che la nostra mente non è sempre in grado pensare in modo da essere "trasformativa" come dovrebbe esserlo in base a quanto esige il retto intendimento e

la libertà d'agire. Tuttavia, essa può divenirlo, se decide di sottrarsi a certi giochi emozionali ed affettivi che intristiscono la vita. C'è un tempo della quotidianità che scorre come sabbia, un tempo preso dai bisogni, un tempo preso anche dai piaceri, comunque un tempo nel quale siamo più mossi che moventi, *vissuti* da altro o da altri più di quanto si riesca da noi stessi ad essere soggetti di vita.

Questa parte dell'*Etica* soddisfa un impegno assunto quindici anni prima della sua redazione. È verosimile che il trattato incompiuto di Spinoza *Sull'emendazione dell'intelletto* sia stato il primo abbozzo dell'*Etica*[3]. Il suo inizio è un "protrettico", vale a dire una esortazione a dare un altro senso alla propria vita, ma anche ad essere consapevoli del pericolo insito nel prendere decisioni tanto radicali. È la descrizione dell'agonia di chi sta morendo ai beni instabili della vita comune per un altro bene di vita, certo nella sua essenza, ma incerto nella sua acquisibilità. La trattazione incomincia dichiarando la ragione di una svolta esistenziale. È una delle pagine più belle, anche nell'estetica uditiva del discorso, della letteratura filosofica del Seicento.

> Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato che tutto ciò che spesso ci si presenta nella vita comune è vano e futile, e vedendo che tutto ciò da cui mi provenivano angustie o che direttamente temevo non aveva in sé niente di buono né di cattivo se non in quanto l'animo ne veniva commosso, decisi infine di ricercare se si desse qualcosa di veramente buono e di comunicabile, e da cui solamente, respinti tutti gli altri falsi beni, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora, se ci fosse qualcosa tale che, trovata ed acquisita, potessi godere in eterno di continua e grandissima letizia. Dico *in fine decisi*: infatti, a prima vista sembrava essere cosa da folle lasciare il certo per una cosa ancora incerta. Consideravo appunto gli agi che si acquistano con le ricchezze e con gli onori e vedevo che sarei stato costretto ad astenermi dal ricercarli se volevo dedicarmi ad altra, nuova indagine; e se poi la somma felicità consistesse in essi, mi accorgevo che avrei dovuto divenirne privo. Ma se non si fosse trovata lì, ed io mi fossi dedicato interamente ad essi, anche in tal caso mi sarei trovato privo della somma felicità. Meditavo allora in cuor mio se mai potesse riuscirmi di raggiungere una nuova impostazione di vita, o almeno pervenire alla certezza di essa, pur non mutando l'ordine ed il sistema abituale della mia vita; ma lo tentai spesso invano [...].[4]

[3] Sulle ragioni di considerare la scrittura del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (d'ora in poi: TIE) antecedente al *Breve Trattato* si veda l'*Introduzione* di F. Mignini a SPINOZA, *Korte Verhandeling. Breve Trattato*, L'Aquila, Japadre, 1986, pp. 91-99.

[4] *TIE*, Geb. II, p. 357; trad. it. (che preferisco non seguire) in BENTO DE SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 1990, p. 11.

Fu così che, mentre rifletteva che sesso, ricchezze e onori sono beni i quali, anche quando apportano gioia, ci rendono servi – specialmente le ricchezze e l'onore – della ricerca di preservarli e di incrementarli, ed per di più che sono beni incerti, perché acquisirli e mantenerli non dipende solamente da chi vuole goderne, ma da molte cause esterne e non completamente controllabili, il nostro cercatore di «una cosa eterna ed infinita, il cui amore nutre l'animo di sola letizia, priva di ogni tristezza» si accorse che, mentre rifletteva seriamente, per il tempo in cui poteva, senza distrazioni, riflettere,

> per tutto il tempo che la mente faceva di questi pensieri, si distoglieva da quei falsi beni e pensava seriamente a una nuova condotta di vita. E ciò mi fu di grande consolazione. Infatti vedevo così, che quei mali non erano tali da non voler cedere ai rimedi. E benché all'inizio queste pause fossero rare e durassero pochissimo, tuttavia, dopo che il vero bene mi divenne sempre più noto, esse furono più frequenti e più lunghe.[5]

Il bene da acquisire non è una condizione che succede a un'altra distinta secondo il tempo, come sarebbe il togliere prima dalla mente un affetto e poi riempire il vuoto con un altro affetto migliore. La conversione produce i suoi effetti già durante il tempo della riflessione deliberativa. In questo racconto manca il riferimento all'azione traente di Dio, che caratterizza racconti analoghi di conversione nella letteratura cristiana. Bene si è fatto ad avvertirci di non lasciarci indurre in errore, a questo proposito, dalle proposizioni che disegnano il grande affresco onto-teologico nel *Breve Trattato* e nella prima parte dell'*Etica*, che esplicitano il sapere comune razionalistico sull'essenza di Dio come causa unica ed immanente alle cose[6]. Si tratta, infatti, in quei testi, di un sapere simile a molte altre fedi razionali e per nulla salvifiche, che ognuno può trovare nella propria cultura filosofica all'inizio della storia di una conversione possibile, e di genere ben diverso dalla conoscenza di Dio "per esperienza" descritta nella quinta parte dell'*Etica*, quando la storia della trasformazione psicologica è pervenuta a un esito felice. Delle cose che il *TIE* elenca

[5] *TIE*, Geb. II, pp. 359-360.

[6] Cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, cit.; opera in buona parte dedicata a queste pagine di prologo del *TIE*, e che nel primo capitolo indica i tratti della sua originalità nel genere "protrettico" di esortazione alla filosofia.

come necessarie allo scopo, onde pervenire a tale condizione di vita gioiosa – conoscere della natura quanto basta a comprendere l'unione che la mente ha con tutta essa; formare una società onesta nella quale quanti più uomini possibili godano di questa condizione felice, accordandosi nella comunicazione del loro intelletto e dei loro desideri; sviluppare una medicina che curi e conservi il corpo nella completezza delle sue risorse funzionali e che lo renda quindi adatto ad essere affetto e ad interagire con gli altri corpi in molti modi, perché quanto più varie sono le transazioni del Corpo, tanto più la mente è atta a pensare; e poi coltivare quell'arte, che è la meccanica, «con la quale molte cose difficili vengono rese facili e ci è possibile guadagnare in vita molto tempo e molta comodità»; e, soprattutto, perfezionare l'intelletto, perché, se la vita beata è, come si dice, conoscere Dio, il Dio della vita beata non è l'Essere immenso e perfettissimo da meditare, ma è il modo in cui articoliamo i nostri pensieri e le affezioni del nostro corpo nelle relazioni coi corpi delle altre menti – di tutte queste cose, nelle prime frasi che incominciano la quinta parte dell'*Etica* vengono messe a frutto le nozioni della meccanica, la quale rende facile il difficile da capire nella tesi che la mente, ordinando i pensieri nel modo conforme alla propria natura intellettiva (vedremo più avanti qual è questa natura), combinerà anche la complessione affettiva del corpo in modo da sottrarre lo stesso corpo alla servitù che si impone dal doversi adattare, come individuo solo, alle comuni leggi della natura.

Sulla ragione che si ha per (non) odiare qualcuno

Procediamo con un esempio. Sappiamo che «se nello stesso soggetto vengono stimolate due azioni contrarie, necessariamente o in entrambe o in una delle due dovrà verificarsi un mutamento fino a che cessano di essere contrarie» (EVassI), e possiamo servirci di questa legge fisica per distaccarci da uno stato emotivo che rende angusto il nostro orizzonte mentale col mantenerci fissati all'idea di una situazione critica o all'immagine di una persona che è oggetto dominante di amore o di odio. Di solito, questi pensieri dominanti producono in noi una sensazione di impotenza decisionale: l'animo fluttua tra una possibilità e un'altra, senza trovare la connessione giusta per

agire nel modo migliore. Non è che in queste condizioni la mente non pensi, ma la sua attività cogitativa è ostacolata e diminuita, e l'effetto di questa diminuizione è avvertito come tristezza. Possiamo, come primo rimedio, volgere la mente a un'altra cosa. Se poi l'importanza per noi di quest'altra cosa non è tale da distrarci dal pensiero incombente della prima, possiamo costruire mentalmente uno spazio di molti altri pensieri tra loro connessi, distraendo la mente dall'angustia di un solo pensiero dominante con l'areosa prospettiva di una situazione più ricca di aspetti interessanti. Se anche questa strategia non funziona, possiamo allora affrontare direttamente l'affetto che ci possiede turbandoci, e cercare di conoscerlo formandocene un'idea chiara e distinta. «*L'affetto che è passione cessa di essere passione non appena ne formiamo un'idea chiara e distinta*» (EVp3). Un'idea di questo genere è dotata di per se stessa ed immediatamente (*"non appena..."*) di forza sufficiente a mutare l'equilibrio affettivo psicofisico. Ma cosa significa per Spinoza quest'espressione cartesiana, "idea chiara e distinta"? Non è semplicemente il concetto di cosa individuale per sé evidente senza relazione ad altra.

Innanzitutto, teniamo presente che il principio di conservazione dell'energia, per il quale diciamo che non c'è cosa in natura che non abbia una sua propria forza, con la quale tende a permanere in essere, è falsato dal non considerare ciascuna cosa nel sistema fisico che la connette alle altre. Ogni cosa individuale esiste in un sistema nella quale essa è effetto e causa di altre cose individuali. Nessuna cosa può, quindi, essere conosciuta chiaramente e distintamente se viene considerata come entità a se stante della natura senza le altre parti con le quali è in relazione. Poi, teniamo presente che di un affetto si dice che è una passione quando per esso la mente è posta in una condizione contraria all'esercizio della sua natura, la quale consiste nel concepire ordini relazionali, tra i quali la relazione causale e i tipi di essa (causa prossima, mediata, efficiente, materiale, finale, adeguata, formale ecc.). In quanto esiste passivamente, la mente produce ugualmente effetti, essendo idea delle affezioni del suo corpo; ma di questi effetti è causa triste, in quanto dalle affezioni date è determinata a fare qualcosa, senza tuttavia passare alla conoscenza di se stessa, senza passare ad essere idea delle idee-affezioni del corpo, ossia idea delle caratteristiche che accomunano e distinguono le affe-

zioni del corpo. Le idee di quest'ultimo genere sono chiamate da Spinoza "adeguate", in quanto sono idee riflessive che istituiscono relazioni. Quando forma questo genere di idee relazionali la mente è attiva secondo l'essenza che le è propria.

Tuttavia, non siamo ancora in grado di vedere come questi effetti attivi producano realmente mutamenti psicofisici nello stato affettivo del corpo. Per spiegarlo, serviamoci dell'esempio proposto da Spinoza in EVp10sc, e cerchiamo di comprendere perché vincere l'odio con l'amore e non ricambiarlo con l'odio sia un mutamento reale della condizione affettiva. Il cambiamento dovrebbe derivare dall'idea chiara e distinta delle caratteristiche che ogni affetto di odio presenta. «Bisogna soprattutto applicarsi – dice EVp4sc – per quanto è possibile, a conoscere ogni affetto chiaramente e distintamente, affinché la mente sia determinata da quell'affetto a pensare quelle cose che percepisce chiaramente e distintamente e nelle quali trova piena soddisfazione; e perciò, affinché lo stesso affetto sia separato dal pensiero della causa esterna e venga congiunto con pensieri vari; per cui avviene che non soltanto l'Amore, l'Odio ecc. vengano distrutti, ma anche che gli appetiti, ossia le Cupidità che di solito nascono da tale affetto non possano avere eccesso». Si può presumere, giocando con le parole, che gli affetti siano azioni quando il soggetto che li prova ne è anche la causa produttiva prevalente, e che, invece, se la causa prevalente di essi è estrinseca al soggetto che li prova, essi siano da qualificarsi come passioni. Dunque, la caratteristica essenziale dell'odio, come degli altri affetti, dovrebbe essere considerata nella causa che lo produce. Però, questa spiegazione è davvero insufficiente. Se Pietro odia Paolo, il comportamento di Pietro nei confronti di Paolo presenterà aspetti, per esempio il creare per Paolo condizioni nocive, dei quali Pietro è la causa prevalente. Rilevare che la ragione dell'odio nutrito da Pietro nei confronti di Paolo risiede in verità nelle dinamiche psicofisiche del corpo di Pietro stesso, senza che Paolo ne abbia consapevolezza e responsabilità, accentua la causalità prevalente di chi nutre odio nei confronti di un altro. Il fattore discriminante tra gli affetti non può consistere nel solo essere causa efficiente attiva o meno di essi. E in verità Spinoza pone la discriminante a questo proposito non nella causa efficiente, ma nella causa adeguata, e questa qualificazione è anche la ragione per distinguere

fra tipi di incremento della potenza di agire del corpo (un criminale può, almeno all'apparenza, giudicarsi dotato di un corpo più potente e di una mente più inventiva rispetto alle risorse psicofisiche di un uomo pio e onesto). Perciò riesce ambigua la definizione di Spinoza: «Per affetto intendo le affezioni del Corpo con le quali la potenza di agire dello stesso Corpo è aumentata o diminuita, favorita o ostacolata e, simultaneamente, le idee di queste affezioni. *Se dunque possiamo essere causa adeguata di qualcuna di queste affezioni, allora per affetto intendo una azione*» (EIIIdf3). Buoni siano, per definizione, gli effetti delle azioni o passioni che riescono utili, ossia che favoriscono la potenza di essere ed agire. Si stabilisca quindi per evidente questo principio: «Ciò che dispone il Corpo umano in modo tale che possa essere affetto in molti modi e che lo rende atto a modificare in molti modi i Corpi esterni, è utile all'uomo; e tanto più utile, quanto più il Corpo è atto ad essere affetto in molti modi e affetta altri corpi, e, al contrario, è nocivo ciò che rende il Corpo meno atto a queste cose» (EIIIp13sc). L'odio è l'affetto triste che avvertiamo nei confronti di qualcosa che diminuisce la nostra potenza psicofisica. Allontanare e distruggere questa cosa, come effetto del sentimento di odio, potrebbe allora sembrare, per la definizione data, un'azione utile a preservare la potenza d'agire del nostro corpo.

Quest'ultima conclusione non è contraria alla definizione spinoziana della natura degli affetti, anche se riesce contraria al senso del suo discorso morale. Infatti, dei tre affetti primari, la Gioia è definita «una *passione con la quale la Mente passa ad una maggiore perfezione*», la Tristezza è «una *passione con la quale la stessa [Mente] passa ad una perfezione minore*» (EIIIp10sc). Il terzo affetto primario è la *Cupiditas*, nome con il quale lo sforzo (*Conatus*) di ciascuna cosa di perseverare nel proprio essere si distingue come umano perché si riferisce simultaneamente alla mente e al corpo, e del quale si dice che è l'essenza stessa dell'uomo quando è appetito consapevole di essere determinato da una data affezione a fare qualcosa. Dalle sole definizioni di questi affetti non si capisce perché una persona dovrebbe essere consapevole che l'odio è per lei passaggio a una perfezione minore, e perché essa dovrebbe voler vincere l'odio con l'amore e, per riuscirvi, distrarre la commozione dell'animo dal pensiero dell'oggetto del suo odio, che per un certo tempo ha considerato

causa del suo male, e congiungere la stessa commozione ad altri pensieri, che sono diversi dal primo in quanto il primo sarebbe confuso mentre i secondi sarebbero chiari e distinti. La percezione dell'incremento o della diminuzione della potenza d'esistere del proprio corpo sarà la ragione necessaria per spiegare la dinamica degli affetti, ma non è anche la ragione sufficiente per spiegare una conversione così radicale nella coscienza delle cause, come quella di sostituire l'amore all'odio verso un oggetto che si giudica causa del proprio male. Secondo la *Definizione generale degli affetti* che chiude la terza parte dell'*Etica*, la mente afferma una forza di esistere del corpo maggiore o minore che in precedenza anche quando l'affetto è un patema, un'idea confusa della situazione. Da idee inadeguate conseguono gioie affettive.

> Ma bisogna notare, avverte Spinoza, che quando io dico una forza di esistere maggiore o minore che in precedenza io non intendo che la mente confronta la presente costituzione del Corpo con quella passata; ma che l'idea che costituisce la forma dell'affetto afferma del corpo qualcosa che implica effettivamente più o meno realtà che in precedenza: e poiché l'essenza della Mente consiste nel fatto che essa afferma l'attuale esistenza del suo Corpo e poiché per perfezione noi intendiamo la stessa essenza della cosa, segue, dunque, che la Mente passa a una maggiore o minore perfezione, quando le accade di affermare del suo corpo, o di qualche parte di esso, qualcosa che implica più o meno realtà che in precedenza (EIII*Def.gen.aff.sp*).

Interpreti che appartengono a tradizioni filosofiche differenti convengono nel notare una inconsistenza o un paradosso logico nelle prescrizioni morali di EVp2 e p3, confrontate a questa spiegazione della vita affettiva. Per qualcuno di essi[7] la prescrizione terapeutica del "separare e congiungere" come rimedio generico dei patemi d'animo suppone che l'ossessione passionale lasci nella mente spazio all'escogitazione di un rimedio opportuno e adeguato. Se ogni sentimento di odio coinvolge due componenti, la tristezza e il pensiero della causa esterna, la sottrazione del secondo componente lascia persistere il primo, la tristezza, che dovrebbe venire congiunta con un'altra cosa come sua causa. Quella prescrizione di ricorre al rimedio

[7] J.A. BERNADETE, *Therapeutics and Hermeneutics*, in *Spinoza. Issue and Directions*. The Proceeding of Chicago Spinoza Conferenze, ed. by E. Curley and P.-F. Moreau, Leiden, E.J. Brill, 1990, pp. 209-220 (211-215).

generico esposto in EVp3 appare logicamente incongruente con la definizione della *Cupiditas* dedotta da EIIIp9 («*La Mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere secondo una certa durata indefinita e di questo suo sforzo è consapevole*») e con la conclusione del suo scolio («Risulta dunque da tutte queste cose che noi non cerchiamo [*conari*], vogliamo [*velle*], appetiamo [*appetire*], né desideriamo [*cupere*] qualcosa perché riteniamo sia buona; ma, al contrario, noi giudichiamo buona qualcosa perché la cerchiamo, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo»). Nel ragionamento che afferma: "si dà ora un caso di tristezza che mi affligge; ma la tristezza è un'idea confusa con la quale la mente afferma un decremento della potenza di esistere del mio corpo; perciò, il potere d'agire della mente è attualmente impedito", la maggiore conterrebbe già l'apriori metafisico, e tuttavia paradossale, della filosofia spinoziana: l'idea è confusa perché non coglie la causa reale dell'affetto, ma non di meno è vera nell'affermare un decremento della potenza d'agire.

La stessa impressione che il rimedio razionale indicato da Spinoza risulti inefficace a cambiare una condizione affettiva triste in un'altra gioiosa la desume chi valuta la coerenza logica dell'argomento anche da un'altra prospettiva[8]. Spinoza avverte che è sbagliato contrapporre la ragione agli affetti, e che solo da una ragione che è essa stessa un affetto ci si può aspettare influenza sugli stati affettivi psicofisici. Ora, l'affetto propriamente razionale o che nasce da ragione è quello che si riferisce alle proprietà comuni delle cose (EVp7dm), dato che non si dà alcuna affezione del corpo della quale la mente non possa formarsi un concetto chiaro e distinto sulla base delle proprietà che esso ha in comune con gli altri affetti. Ma la più comune delle caratteristiche essenziali delle cose è che nessuna di esse potrebbe esistere né potrebbe essere concepita senza Dio (EIp15). Quindi, il riferi-

[8] Cfr. J.-M. BEYSSADE, *De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste*, in *Spinoza. Issue and Directions*, cit., pp. 185-187. L'autore ritiene che l'opposizione classica ragione *vs* affetti in Spinoza permanga nella forma della distinzione fra affetti attivi *vs* affetti passivi, sicché Spinoza si differenzia da Descartes nell'accettare quello che Descartes rifiutava: la lotta tra gli affetti ricondotta a una diversità dualistica tra parti dell'anima. Per es.: EVp40cr: «[...] la parte della Mente che rimane, di qualunque grandezza essa sia, è più perfetta dell'altra».

mento a Dio di tutto ciò che avviene e si concepisce, e l'amore verso Dio, è il più vasto – perché è unito a tutte le affezioni del corpo – e il più costante degli affetti. La mente che forma idee chiare e distinte fa esperienza del suo potere riflessivo e generalizzante, in concomitanza con l'idea di Dio che ogni mente, quando riflette sul fatto che ogni cosa che esiste si dà necessariamente, sa di avere (EIIpp40-45). E questa esperienza del proprio potere affermativo comporta che essa si rallegri (*laetatur*) in concomitanza con l'idea di Dio, e perciò che essa ami Dio come causa della propria letizia. Formare di una passione un concetto chiaro e distinto non basterebbe a far sì che una passione che è patema d'animo si trasformi in affetto attivo; ma collegando la passione a Dio come a sua causa traspone l'affetto triste nella sfera dell'attività razionale, e la tristezza cesserebbe allora di essere tale, perché ne comprendiamo la causa e da passione la trasformiamo in azione: «e perciò, in quanto comprendiamo che Dio è causa di Tristezza, in tanto gioiamo» (EVp18sc).

Quel che suscita qui problema è che la differenza posta tra un'idea confusa e un'idea chiara e distinta dello stesso affetto è, come asserisce Spinoza, una distinzione di ragione (EVp3dm). Nella metafisica scolastica era cosa molto dibattuta se le distinzioni di ragione fossero da considerarsi estrinseche alla realtà delle cose – solo un modo di descrivere le relazioni che l'osservatore può pensare tra esse – o se queste relazioni inducessero effetti trasformativi reali nelle cose in conseguenza del fatto di concepirle. Più avanti mostrerò la posta in gioco di questo dibattito. Se, intanto, restiamo fermi all'accezione di idea di ragione chiara e distinta nel senso strettamente razionale del riconoscere che una cosa oggetto di affetto è così com'è per necessità di natura (vale a dire secondo l'idea di Dio che la ragione afferma) e si afferma, come fa Spinoza, che questa idea riflessiva («idea dell'idea» secondo EIIp21) dell'oggetto della passione produce un cambiamento reale, pur non essendo che un'idea di ragione, si avrebbe che un affetto triste diverrebbe positivamente attivo, senza produrre un cambiamento nella concezione generale dell'ordine delle cose. Un Robespierre – parlo della figura simbolica di un politico che emendi con la ghigliottina la società dai supposti nemici del progresso – sarebbe nel suo delirio razionale al tempo stesso triste e gioioso nel giustificare le sue condanne a morte. Se, invece, ciò appare contraddittorio e si dice

che il cambiamento indotto nello stato affettivo di Robespierre dall'idea riflessiva concomitante con l'idea di Dio-Ragione non è un cambiamento reale, allora si deve presumere che l'idea chiara e distinta di un'idea passionale confusa è essa stessa un'idea inadeguata e confusa[9]. Dato che l'idea di Dio attinta nel secondo genere di conoscenza, quella razionale, non cambia nulla nell'esserci effettivo delle cose e nel comportamento relazionale del corpo con gli altri corpi e con le rispettive menti, ma solo giustifica nel giudizio ricognitivo della mente individuale la necessità delle cose e degli eventi, permane il paradosso logico di una mente che, pur non essendo che idea delle affezioni del corpo, muta passando dalla passività all'attività, *mentre* il corpo non muta nella sua condizione strutturale e nel suo comportamento.

È pur vero che l'uomo la cui mente reinterpreti i propri affetti razionalmente, non per questo cessa di essere quell'uomo che è – un complesso affettivo di immaginario e di razionalità, di idee confuse e idee adeguate in proporzioni variate. Ma, a stretto rigore spinozista dei termini, quest'uomo non sa ancora veramente quale sia la propria identità personale, dato che il secondo genere di conoscenza, quello razionale, comprende le nozioni comuni che sono identiche per il tutto come per le parti, mentre l'immaginazione con la quale Pietro distingue Paolo da sé rileva lo stato interno del cervello di Pietro piuttosto che il reale modo d'essere distinto di Paolo. In nessuna delle due dimensioni cognitive, l'immaginario e la razionalità, prese singolarmente o assieme, la causalità mentale opera un processo di individuazione distintiva.

Non ci soccorre nel comprendere il perché e il come di questa mutazione intenzionale della dinamica affettiva neppure la definizione di "causa adeguata". Per definizione generale, è chiamata "causa adeguata quella il cui effetto può essere concepito chiaramente e distintamente

[9] Nella sua spiegazione Beyssade lavora con l'alternativa: *se si esclude ogni cambiamento affettivo reale*, allora l'idea dell'idea è anch'essa inadeguata; *ma il cambiamento è reale* e consiste nella transizione dall'affetto passivo all'amore di Dio, che modifica il suo oggetto d'applicazione (cfr. p. 186). Io penso che così si dia per scontato ciò che è da provare, appunto che *si dia cambiamento reale*, e penso che questo amore razionale di Dio può cambiare l'affetto, ma non lo stato delle cose e il comportamento fisico del corpo. Per cui, dato che la mente è idea del corpo anche come idea riflessiva, rimane il paradosso logico di una mente che cambia mentre è mente di un corpo che non cambia.

per mezzo della stessa" (EIIIdf1). Ma il comportamento mosso dall'odio, come condizione interna del corpo di Pietro, può considerarsi causa adeguata delle conseguenti affezioni e delle simultanee idee di Pietro. Una via d'uscita da questa situazione esplicativa, che ci porta a dissentire dall'intenzione morale del discorso di Spinoza, sarebbe il considerare quello di "causa adeguata" un concetto essenzialmente mentalistico, ossia concepire come adeguatamente efficaci, ed espressioni caratteristiche della potenza umana, contrapposta alla potenza delle altre cause naturali, *solo* le operazioni delle quali la mente è causa necessaria e sufficiente; e, viceversa, considerare espressione propria e distintiva dell'essenza della mente l'operare secondo cause adeguate.

Infatti, la natura della mente non si riduce ad essere idea delle affezioni del Corpo, ma consiste piuttosto nell'elaborare idee adeguate. La *Cupiditas* è l'essenza stessa dell'uomo in quanto l'uomo è capace di produrre in sé affetti gestendo con intenzionale prudenza idee delle quali la mente è causa adeguata. Sono adeguate le idee che la mente svincola dalla conoscenza sensibile, che ne ha dato il primo impulso alla generazione, e le rielabora e ricombina seguendo l'impulso cognitivo ad incrementare la propria potenza cogitativa. Gioia e incremento della potenza cogitativa sono la stessa cosa. A sua volta, la potenza cogitativa si misura con la capacità della mente di sottrarsi alle *impasses* in cui incorre per pensieri contrari e di trovare il modo di produrre concordia anche tra forze discordanti a sé esterne. Perciò, la potenza della mente consiste nel suo causare mutamenti nel mondo delle cose dalle quali è affetta, e mutamenti che vanno nel senso dell'accordo produttivo tra le cose. Infatti, c'è proporzione tra i molti modi in cui il corpo è atto ad essere affetto e a modificare i corpi esterni, e la forma delle cose che la Mente è capace di concepire ("quanto più..., tanto più...").

Seguendo il filo della spiegazione mentalistica, la ragione per cui un uomo *deve* tendere a mutare l'odio in amore non appare una prescrizione morale estrinseca al principio naturale dell'autoconservazione, ma sembra dipendere dal fatto che la sua *Cupiditas* è per essenza composizione di transazioni gioiose, e che la sua mente è consapevole di questa tendenza.

L'odio è fisiologicamente lo stesso affetto della tristezza: transizione a uno stato di minore potenza attiva ed espressiva del corpo. Si odia un individuo quando lo si immagina causa di questa privazione e della

frustrazione del proprio desiderio. La causa della tristezza deve essere tolta. Per quel tanto di autoconoscenza che produce la mente in quanto coscienza delle affezioni del corpo, si comprende cha la causa della tristezza è più uno stato affettivo del proprio corpo che un effetto dell'azione di un altro; ed ognuno, secondo le leggi della propria natura, necessariamente ricerca o respinge ciò che giudica buono o cattivo. Inoltre, più forte del desiderio di sopprimere l'altro è il desiderio che l'altro lo ami e contribuisca al suo proprio bene, e specialmente che quest'amore dell'altro non sia legato al suo egoismo, ma sia come un amore di amicizia che gode della gioia dell'amico. Se, dunque, colui che odia «immagina che la persona odiata sia affetta da amore verso di lui, in quanto immagina questo in tanto contempla se stesso con Gioia [perché si compiacerà di se stesso, oggetto della stima dell'altro], e in tanto si sforzerà di piacergli, cioè in tanto si sforzerà di non averlo in odio e di non rattristarlo» (EIIIp43dm). A questa fonte di gioia si aggiunge il fatto che «chi comincia ad amare la cosa che odia, ossia che soleva contemplare con Tristezza, per il fatto stesso che ama si rallegra» (EIIIp44dm). Perciò, «*chi vive secondo la guida della ragione si sforza, per quanto può, di ricambiare l'Odio, l'Ira, il Disprezzo ecc. dell'altro verso di sé con l'Amore ossia la Generosità*» (EIVp46).

Dalla validità di questo processo segue la regola morale.

> [Con la mente abbiamo deliberato di porre] tra i dogmi di vita che l'Odio deve essere vinto con l'Amore, ossia con la Generosità e non deve essere ricambiato con l'Odio. Per avere dunque sempre presente questa prescrizione della ragione, nel momento in cui sarà utile, bisogna riflettere e meditare spesso sulle comuni ingiustizie degli uomini e sul modo e sul metodo col quale con la Generosità sono tenute lontane nel modo migliore; così, infatti, collegheremo l'immagine dell'ingiustizia all'immagine di questo dogma, e (per la Prop. 18 p. II [«*Se il Corpo umano sia stato affetto una volta da due o più corpi simultaneamente, quando in seguito la Mente ne immaginerà uno, subito si ricorderà degli altri*»]) ci sarà sempre presente quando ci sarà fatta ingiustizia. Poiché, se avremo anche presente la ragione del nostro vero utile, come anche del bene che segue dalla mutua amicizia [...], e che gli uomini, come le altre cose, agiscono per necessità di natura; allora l'ingiustizia, ossia l'Odio, che di solito nasce da essa, occuperà una minima parte dell'immaginazione [...] oppure sarà superata in uno spazio di gran lunga minore di tempo (EVp10sc).

Dalle conclusioni paradossali che derivano dal cercare di giustificare i rimedi razionali allo stato psicofisico di intristita debolezza affettiva di un individuo, dovremo supporre che il concetto di "ragio-

ne" e di "seguire i precetti della ragione" non sia ancora da noi interpretato nel senso autentico in cui lo pensa Spinoza; e che l'uomo libero e beato che Spinoza intende presentare, piuttosto che la preponderanza quantitativa della ragione, usi la cospirazione (*sinderesi*) di amore intuitivo, razionale e immaginifico.

Se, prima di passare a spiegare la causalità effettiva della mente secondo la sinderesi delle tre funzioni (immaginazione, ragione e cognizione intuitiva), raccogliamo le considerazioni fin qui svolte e le applichiamo al testo appena sopra citato, rileviamo, a proposito della causalità mentale, le seguenti considerazioni.

a) Le idee della mente non sono l'epifenomeno dell'esperire vivente attuale del corpo, né sono soltanto le tracce mnemoniche delle esperienze affettive passate.
b) La mente può deliberare contro la condizione affettiva attuale del corpo, e la sua capacità di operare secondo la sua essenza, prescindendo dall'esperienza attuale del corpo, non è limitata al terzo livello di conoscenza, la scienza intuitiva.
c) La mente, nel livello cognitivo riflessivo delle idee di idee, può gestire ideazioni seguendo un determinato ordine e una conseguente concatenazione causale dei pensieri, al fine di prefigurare condizioni più utili all'esercizio del potere esistentivo del corpo.
d) La mente indirizza la potenza affettiva presente del corpo con finzioni immaginarie di vita buona (o con la reazione a rappresentazioni di vita cattiva), e un'immaginazione patica presente può venire indebolita da un'immaginazione intenzionale cogitativa.
e) La mente può introdurre queste immagini di vita nel teatro psichico, mutando effettivamente con questo la dipendenza psicofisica dall'immagine di una causa esterna presente e congiungendola con altre immagini, figurative di una diversa e possibile situazione esistenziale.
f) La mente ordina pensieri e immagini assecondando in ogni cosa che considera gli aspetti che giudica buoni, ossia utili ad agire con affetti di gioia.
g) L'ordine delle affezioni del corpo trasformato è *simultaneo* e *conseguente* all'ordine delle idee e dei pensieri delle cose istituito dalla mente.

h) Gioia e tristezza sono effetti psicofisici naturali di dinamiche relazionali insorgenti per legge di natura, e la potenza controfattuale della mente che opera con idee-affetti non è meno "naturale" delle dinamiche fisiologiche del corpo-cervello. Infatti, la connessione degli effetti che per necessità di natura conseguono da una causa posta dal comportamento dipende dal genere della causa stessa, la quale è determinata dall'idea di bene o male che muove la Cupidità umana;
i) Per Spinoza l'uso di una logica combinatoria delle idee equivale all'uso scientificamente metodico di determinate leggi di natura.

Modi (auto)relazionali interpretativi regolati

Dire che l'essenza di una cosa è la sua attuale potenza d'agire è definirla in modo incompleto. Lo sforzo di conservare il proprio essere implica un'adeguata combinazione di fattori interni e ambientali. «La Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, cioè lo sforzo con il quale l'uomo tende a perseverare nel suo essere [...]; e perciò la forza della Cupidità che nasce da Gioia deve essere definita dalla potenza umana e, contemporaneamente, dalla potenza della causa esterna; quella che invece nasce da Tristezza deve essere definita dalla sola potenza umana, e perciò quella è più forte di questa»; quindi, «*la Cupidità che nasce da Gioia, eguali essendo le altre circostanze, è più forte della Cupidità che nasce da Tristezza*» (EIVp18 e dm).

Anche in termini di semplice fisiologia meccanica (*vis fortior*), si spiegherebbe in questo modo perché sia meglio per un individuo sottrarsi alla tristezza dell'odio e cercare affetti con in quali la potenza d'agire del corpo è aumentata o favorita.

> [...] Noi non possiamo mai far sì da non aver bisogno di nulla al di fuori di noi per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto con le cose che sono fuori di noi; e se, inoltre, consideriamo la nostra Mente, senza dubbio il nostro intelletto sarebbe più imperfetto se la Mente fosse sola e non intendesse alcunché oltre se stessa. Molte cose infatti si danno al di fuori di noi che ci sono utili e che sono, pertanto, da ricercare. Tra queste non ne possono essere escogitate più eccellenti di quelle che concordano del tutto con la nostra natura [...]. Nulla vi è dunque di più utile all'uomo che l'uomo stesso; nulla, dico, gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su

> tutte le cose in modo tale che le Menti e i Corpi di tutti compongano quasi una sola Mente e un solo Corpo e tutti, simultaneamente, si sforzino, per quanto possono, di conservare il proprio essere e tutti, simultaneamente, cerchino per sé l'utile comune di tutti (EIVp18sc).

Fondamento e possibilità di questa comunanza di vita buona non è solo che ciascuno viva secondo ragione, ma che il corpo divenga più capace e che l'immaginario, con i suoi intrighi e le sue sceneggiature, lavori come un laboratorio etico.

> «La conoscenza del bene e del male è lo stesso affetto di Gioia e Tristezza, in quanto ne siamo consapevoli» (EIVp19dm). Motivo del comportamento che segue dalla Proposizione precedente: «*Noi ci sforziamo di promuovere che avvenga tutto ciò che immaginiamo conduca a Gioia* [...] Per quanto è in nostro potere cerchiamo di immaginare ciò che immaginiamo conduca alla Gioia, cioè, per quanto è possibile, ci sforzeremo di contemplarlo come presente. Ma lo sforzo della Mente, ossia la sua potenza di pensare, è uguale e si attua simultaneamente per natura con lo sforzo del Corpo ossia con la sua potenza di agire» (EIIIp28dm). Questa conoscenza è unita all'affetto allo stesso modo in cui la Mente è unita al Corpo e non si distingue dall'idea dell'affezione del Corpo, se non nel concetto.

Negli scritti dei nostri contemporanei sulla causalità mentale capita spesso che si discuta a partire da esempi tipo: "Tizio si alza e va ad aprire il frigorifero perché aveva sete; come potrebbe spiegarsi questa sua azione senza l'*attitudine proposizionale*, ossia la credenza, che nel frigo c'è una lattina di Coca-Cola?". Si cerca di rendere conto della causalità mentale umana impegnando in comportamenti di questo genere la capacità di agire intenzionalmente, e si finisce per non sapere più se c'è qualcosa di diverso da un accadimento di natura, di cui darsi ragione. L'essenza della mente è interpretare, ma non qualsiasi operazione interpretativa esprime il potere causale della mente di cambiare intenzionalmente lo stato delle cose. Un campo nel quale tale differenza appare meglio è la pratica personale dell'autointerpretazione.

Da alcuni decenni a questa parte esperti di vari campi delle scienze umane assicurano che raccontarsi fa bene alla vita. Raccontare storie nelle quali si è implicati incrementa la coscienza individuale e aiuta a configurare la propria personalità. Gli psicologi in particolare rivelano che la pratica narrativa è un'attività che noi, come tutti gli esseri dotati di mente più o meno evoluta, facciamo spontaneamente. L'auto-

coscienza è un racconto nel quale la memoria è in costante intrigo con le attese di un senso ulteriormente possibile per le cose che ci riguardano. Si parla frequentemente di autocostituzione narrativa dell'individualità. Qualche neurobiologo ritiene che si possa rintracciare nel nostro sistema cerebrale la struttura che la pratica narrativa ha costruito, come una mappa della nostra personalità[10].

Raccontarsi tenendo un diario, o scrivendo la propria autobiografia, o addentrandosi nella penombra dei vicoli esistenziali durante una relazione psicoterapeutica, sono generi diversi di autonarrazione che implicano forme e canoni espressivi determinati, con risultati specifici. Raccontarsi a qualcun'altro coinvolge la pratica narrativa in specifiche attese di senso, regole espressive e modi ermeneutici strutturati, tanto da predeterminarne in qualche misura l'effetto. Ma questo non deve indurci a ritenere che i vincoli formali delle pratiche narrative siano per loro natura restrittive della libertà inventiva del soggetto narrante. Con la prudenza dovuta in casi nei quali ciò che diciamo pubblicamente può essere usato contro di noi, il costo che paghiamo alle convenzioni è inferiore alla positività dei risultati soggettivi. Comprendersi narrativamente fa acquisire una determinazione più precisa delle proprie possibilità esistenziali. In situazioni di sofferenza mentale da mancanza di orizzonte o da scarsezza motivazionale, la funzione anticipatrice della narrazione schiude prospettive alternative sulla continuazione della propria storia di vita.

Per esempio, il riferimento alla verità, che un racconto comunicato ad altri rende più vincolante di quanto non avvenga per storie che raccontiamo a noi stessi sul filo della memoria e delle motivazio-

[10] Penso agli scritti sulla rilevanza genetica della narratività autobiografica, e alla ricerca dei codici narrativi nell'autobiografia, di Ph. Lejeune, J. Bruner, P. Ricoeur, nonché al libro *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi, 2000, del neurobiologo A. DAMASIO. Ricordo che lo studio storico (per le concezioni del mondo e della vita che vi sono dominanti) e strutturalistico delle autobiografie fu avviato da G. Mish nel 1904, sotto l'influenza degli studi di W. Dilthey sulla "connessione strutturale psichica" di conoscenza-emozione-volontà e sui processi d'individuazione. Cfr. G. CACCIATORE, *Vita e storia. Biografia e autobiografia in Wilhelm Dilthey e Georg Mish*, in *Biografia e autobiografia negli antichi e nei moderni*, a cura di I. Gallo - L. Nicastri, Napoli, ESI, 1995, pp. 243-299; M. MEZZANZANICA*, Georg Mish. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 60-77.

ni, non è tuttavia il genere di verità che interessa la comunicazione descrittiva di cose oggettive. Nel discorso autobiografico il presupposto di verità si trasforma piuttosto nel requisito d'autenticità espressiva, e conta comprendere le reali motivazioni trasferite nelle parole più che il loro significato semantico. Anche la struttura vincolata dei differenti codici comunicativi ha il risvolto positivo di concedere a chi si racconta l'opportunità di situarsi nella geografia culturale e consolidare la coscienza di sé.

Insomma, implicarsi nel raccontare storie di vita in un contesto comunicativo è una pratica che esemplifica in modo eccellente la causalità mentale. Ricordate quelle parole di Macbeth: «La vita non è che un'ombra che cammina, un povero commediante che si pavoneggia e si dimena per un'ora sulla scena e poi non lo si sente mai più. È una storia raccontata da un idiota, piena di frastuono, che non significa nulla»? È vero che talvolta siamo commedianti e che le nostre possono apparire storie raccontate da un idiota. Ma quanto al significare qualcosa e all'avere effetti trasformativi sulla scena del mondo, la storia dell'umanità attesta invece che quel giudizio di Shakespeare è falso. Ci si può illudere e si può perfino autoingannarsi, ma non si possono caratterizzare come illusione o come inganno certe autodescrizioni soggettive, senza presupporre un modo autentico e veritiero di interpretarsi. Non c'è psicopatologia senza una teoria della salute mentale – almeno di quella normale per un soggetto umano che si autointerpreta in stato patologico.

Canguilhem ha scritto il suo saggio *Il normale e il patologico* in base all'idea, una sorta di assioma filosofico, che la vita umana sia un'attività di continua opposizione all'inerzia e all'indifferenza della normalità fisiologica. Vivere è giocarsi contro la legge naturale dell'entropia. La vita non è «solo sottomissione all'ambiente ma anche istituzione del proprio ambiente, e pone in tal modo dei valori non soltanto nell'ambiente, ma anche nello stesso organismo» (pp. 189-190). La normalità biologica non si identifica con la sanità fisiologica. Un individuo è fisiologicamente sano quando può essere normativo sulle fluttuazioni del suo ambiente vitale; diventa malato quando la tolleranza delle norme di vita istituite si riduce. Guarisce quando riesce a darsi nuove norme di vita, sia pure nella vita che procede pericolo-

samente sulla faglia delle fratture incoative della malattia[11]. Che poi la salute riesca a riconoscersi solo nello specchio della malattia, che ci si senta sani quando si percorre in visita, ma solo in visita, una corsia d'ospedale, che ci si renda conto di cosa sia l'essere sani quando si lotta contro una malattia, che la clinica "chieda conto della salute alla malattia", come ha mostrato Foucault in *Naissance de la clinique*, l'ipotesi non cambia: la normalità è un'istituzione ermeneutica basata su di un progetto assiologico della vita, su di un ideale di vita buona che è riuscito ad attestarsi nei fatti sotto forma di norma.

Rivisitando vent'anni più tardi il suo saggio, Canguilhem rilevava l'introduzione nella patologia di un nuovo concetto, quello di errore, e specificamente l'impiego da parte di Archibald Garrod nel 1909 dei termini "errori ereditari del metabolismo". Quest'osservazione lo ha portato a riflettere su di un fatto, in un modo che va al di là di quello che già da altri scienziati è stato annotato con meraviglia. È già causa di meraviglia il fatto che la natura corrisponda a talune teorie, che sono pur sempre un fatto mentale e che hanno essenza non solo descrittiva, ma pure innovativa e contraria all'evidenza generalizzata del modo di interpretare i fenomeni fisici. Teorie, che al momento della loro formulazione paiono controfattuali, messe alla prova empiricamente in condizioni opportunamente modificate trovano rispondenza nella natura. Che non si dia alcuna scienza senza l'impiego di "enti di ragione", ossia di concetti che valutati per la loro funzione descrittiva appaiono scorretti o vuoti, l'osservava già Francisco Suárez nel 1597, fin dalle prime pagine delle sue *Disputationes metaphysicae*, oltre che a dedicare agli enti di ragione l'intera trattazione finale (*Disputatio 54*) della sua opera. Ma è ragione di una più profonda meraviglia che la natura risponda a concetti generati e originariamente rispondenti a fatti propriamente culturali. L'errore nella decodifica di un messaggio è un evento che appartiene all'ambito della comunicazione: le tavole di scrittura, l'emissione e l'interpretazione regolata dei messaggi, quindi la perturbazione della comunicazione a causa di un errore di decodifica, o di un malinteso. La possibilità di questi

[11] G. CANGUILHEM, *Le normal et le patologique*, Paris, PUF, 1966; trad. it. *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 189-190.

errori ha occasionato la nascita dell'ermeneutica come scienza dell'interpretazione corretta. Il trasferimento di questi concetti nel campo della biologia non è solo un prestito metaforico per descrivere impropriamente un fenomeno della vita organica, ma serve a elaborare una teoria che si rivela idonea all'intervento chimico sull'organismo ai fini biomedicali. Talvolta la vita si lascia trattare opportunamente con una teoria improntata all'ordine della cultura. Quando questo accade, si tratta di un evento di causalità mentale, e comporta un'ulteriore questione. Se la normalità è un valore istituito, ecco l'inquietante prospettiva: «Senza dunque dimenticare che la genetica offre ai biologi la possibilità di concepire e di applicare una biologia formale, e di conseguenza di superare le forme empiriche della vita creando, secondo altre norme, dei viventi sperimentali, osserveremo che per ora la norma di un organismo umano è la sua coincidenza con se stesso, in attesa del giorno in cui sarà la sua coincidenza col calcolo di un genetista eugenetico»[12].

La possibilità dell'errore va considerata una caratteristica distintiva dell'intelligenza umana, in quanto valutiamo errata un'interpretazione alla luce di istituzioni plurime di senso, ossia tanto in base a un codice prestabilito, quanto in base alla precomprensione intenzionale del soggetto. Un errore può essere detettivo di un'innovazione concettuale e, per effetto di causalità mentale, un incremento evolutivo della vita umana. Ma è diffusa e influente una teoria olistica dell'autoreferenza dei sistemi semantici, per la quale ciò che è vero per un sistema linguistico, mettiamo quello di una scienza, può legittimamente essere falso per un altro sistema linguistico, mettiamo il sistema comunicativo della religione, il quale a sua volta può essere smentito dal differente sistema sociale del diritto, perché ogni sistema vede tutti gli altri come elementi del suo ambiente e li tratta in base a codici dogmatici elaborati al suo interno in funzione della propria consistenza. In questa prospettiva non appare sussistere alcun metalinguaggio per risolvere conflitti fra interpretazioni rivali. Non di meno, una teoria ermeneutica della causalità mentale non può fare a meno di un criterio di giudizio per valutare se quel che è "errore

[12] *Ivi*, p. 222.

per un codice normativo” corrisponde a una ipotesi ben fondata per l’incremento della vita. Altrimenti la relazione causale fra vita e conoscenza della vita che l’ermeneutica psicologica studia rimarrà solo l’oggetto d’attenzione per la storia delle culture.

Sull’implicazione di valutazioni metafisiche nella causalità mentale è intervenuto sul finire degli anni ’70 Charles Taylor, il quale ha rielaborato una tesi dell’ermeneutica post-heideggeriana in base a una definizione antropologica di carattere genetico: l’uomo è un animale che si costituisce mediante interpretazioni; l’interpretazione di noi stessi e della nostra esperienza è in parte costitutiva di quello che siamo, e non è una concettualizzazione della realtà di cui una scienza descrittiva della natura può disinteressarsi[13]. Il punto cruciale della sua tesi è che la nostra autocomprensione incorpora giudizi di valore, perché essere persona è esistere in uno spazio definito da distinzioni di valore, più o meno determinate e forti, che discriminano tra cose che riconosciamo di importanza incondizionata e altre che per noi non sono tali. Si deve distinguere fra persone che hanno desideri e scopi e persone che riflettono e valutano qualitativamente i loro desideri e scopi? Per Taylor sì, perché un «agente umano pienamente competente» è chi elegge per sé riflessivamente un ideale di bene alla luce del quale giudica i propri sentimenti e comportamenti. Non basta dire: un agente con scopi, desideri, avversioni ecc. Persona è chi è capace di elaborare piani di vita, attenersi a valori, compiere scelte. Condizioni per questo: coscienza di sé, di una scala temporale al di là del presente, elaborazione di possibilità alternative in funzione di possibili piani di vita diversi. Il di più che la persona presenta rispetto agli agenti subpersonali non consiste in un incremento della facoltà rappresentativa del mondo e di se stessi (nella quale taluni identificano la coscienza, quale meccanismo che compie un’autorappresentazione delle proprie operazioni rappresentative, come un com-

[13] C. TAYLOR, *Self-interpreting Animals*, in ID., *Human Agency and Language* (*Philosophical Papers 1*), Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 45-76. Con *Sources of the Self . The making of the modern identity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989 (trad. it. *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993), Taylor ha sviluppato in un vasto disegno storico e filosofico la sua tesi sull’idea del bene come fonte di moralità e di autocostituzione ermeneutica dell’Io.

puter), ma in un complesso di significanze spesso di natura irrappresentabile, quali *standard* di valori della cui essenza fa parte la coscienza vitale che se ne ha. Di questo genere sono i sentimenti relativi alla coscienza della dignità della persona umana (vergogna, senso di colpa, ammirazione ecc.). Il modo in cui avvertiamo e viviamo uno dei sentimenti distintivi dell'essere umano, per esempio il senso di colpa, non è distinguibile dal nostro modo di comprenderne le ragioni e di elaborarle. Non esiste un centro neurologico del sentimento in sé funzionante separatamente da come noi interpretiamo le ragioni del sentire. La coscienza umana non è una semplice funzione descrittiva dello stato di cose nell'ambiente in cui si vive, ma un potere di trasformare intenzionalmente la significanza dei fattori influenti nei quali la nostra vita è immersa. Va notato che la valutazione, secondo Taylor, non esprime una "scelta radicale" che non ha altra giustificazione che se stessa – come voleva Sartre in *L'esistenzialismo è un umanismo*, immaginando il caso del figlio unico di madre vedova che deve scegliere se accudire l'anziana madre o andare alla guerra per difendere la patria – ma di essa chi si trova a scegliere può darne conto, alla luce delle qualità morali che secondo lui dovrebbe possedere un uomo che conduce una vita buona. Un concetto di bene desiderabile e rispetto al quale si misurano le proprie responsabilità è indispensabile per spiegare qualsiasi scelta radicale.

Altrettanto importante è l'articolazione discorsiva della nostra autocomprensione, perché l'articolazione espressiva, linguistica o in qualche altro modo, delle proprie idee correlate a valori di riferimento non lascia inalterati né noi stessi né i valori di riferimento. Questi, infatti, non sono entità con un grado fisso di evidenza. L'articolazione in parte li conforma, in parte dischiude l'intuizione di possibilità ancora inarticolate.

I passi ulteriori, per chi imposta la questione della causalità mentale in questo modo, sono definire la competenza che gli esseri umani hanno circa il modo di costituirsi attraverso autointerpretazioni, e poi cercare se ci sono modi costanti e rilevabili in termini di leggi o regole per la causalità dei processi interpretativi sulla condizione fisiologica della persona. Lo studio dell'autocostituzione interpretativa della persona deve correlarsi a quelle correnti dell'attuale psicologia cognitiva più attente alle procedure composizionali della mente.

L'attuale filosofia della mente si presenta come una congerie di ipotesi, di studi e di modelli esplicativi estremamente complessi e concettualmente sofisticati. La germinazione di variazioni teoriche, anche consistenti, a partire dall'analisi critica di teorie formulate solo dieci o cinque anni prima non ha un corrispondente, per varietà, in epoche precedenti della filosofia della mente, neppure nell'immediata epoca postcartesiana, quando pure è sbocciata una consistente varietà di temi e teorie.

Non mi dilungo oltre sulla storia della recente filosofia della psicologia e neppure intendo usare l'*Etica* di Spinoza per costruire un saggio di classificazione sincronica di teorie, problemi e ipotesi aperte. Di entrambi i tipi di ricerca sono disponibili studi eccellenti nella letteratura anche in lingua italiana. Quel che propongo è l'esito di una ricerca che si è sviluppata, seguendo in alcuni tratti un percorso tortuoso ma anche euristico, alla luce della domanda: *cosa possiamo fare noi di noi stessi mediante interpretazioni?* Ritengo che considerare quanto più possibile nel profondo le pratiche intenzionalmente interpretative e semanticamente combinatorie della mente sia un buon modo di studiarne le risorse causali.

C'è da rilevare fin dall'inizio un'ulteriore differenza tra il presente e il passato. Le teorie attuali della mente e della cognizione hanno già alla loro origine, nel loro genoma, una finalità applicativa. Non che questo scopo pragmatico manchi nelle epoche precedenti. La metafisica moderna, dai tempi di Francesco Bacone all'epoca di Kant, si può caratterizzare, genericamente, come "trascendentale" non solo perché studia le condizioni a priori della possibilità e dell'uso di concetti e di idee, ma anche perché ricerca le condizioni di esperienza ulteriormente possibili da conseguirsi con l'impiego di modelli cognitivi nelle scienze empiriche della natura e della vita. Il quadro generale della metafisica si differenzia nell'epoca moderna in una metafisica propriamente detta, che idealizza entità e mondi di esperienza possibile capaci di esistentificarsi, e in una parte tecnica, entrambe strettamente correlate fra loro. Anche nella filosofia di Aristotele la metafisica espone principi/cause, categorie cognitive e regole di ideazione da impiegarsi nella fisica e nella biologia. Ma la metafisica aristotelica serve (a parte l'ideale ascetico, che vi è presente, del saggio che vive per la contemplazione pura dei principi dell'esistente

e dell'ordine cosmico) ad una scienza che intende descrivere il mondo così come esiste; la metafisica moderna vuole descrivere il mondo anche e soprattutto come potrebbe ulteriormente esistere, o come esiste in una realtà differente dalla realtà quotidiana. E, in analogia al *bios theoreticos* degli antichi, prospetta forme di vita fruibili da un individuo identico ma dalla personalità proteica in un multiverso di mondi di senso[14].

Le teorie della mente occupano una posizione mediana fra, a monte, la mente come si manifesta nel comune modo di esperire vivente e di agire, e, a valle, la costruzione di modelli tecnicamente realizzabili di prestazioni funzionali al benessere della vita umana. Per la sua destinazione tecnica (sono tecniche anche le metodiche psicoterapeutiche e i modelli neurologici del funzionamento del cervello, oltre che le macchine informatiche che simulano la mente), la teoria è sempre in qualche modo selettiva nel considerare per se stessa rievanti queste o quelle proprietà mentali e nel simbolizzarle (idealizzarle) in maniera opportunistica per l'architettura tecnica realizzabile. Talvolta succede che un filosofo o un ricercatore cognitivista dimentichi la triadicità della procedura e identifichi la sua teoria della mente con l'ontologia della mente, cadendo nella fallacia naturalistica. Questo è un pericolo che corrono specialmente i fautori della naturalizzazione della mente e delle sue fenomeniche proprietà intenzionali, dimenticando che della natura non possiamo fare che ideazioni teoriche e che, quando la natura corrisponde a una teoria di essa, quest'evento di isomorfismo mente/natura non finisce per questo di essere misterioso. Tuttavia, la vocazione positiva della teoria a costruire architetture psicofisilogiche utili al benessere della vita resta insuperabile.

Compito

Il compito di una psicologia elaborata nell'intersezione di filosofia dell'interpretazione e teoria connessionista della mente è lo studio della causalità mentale, nella sua valenza controfattuale, forma-

[14] Cfr. M.G. LOMBARDO, *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, Milano, IPL, 1995.

lizzabile quale competenza ermeneutica, in funzione di idee regolative di bene, assunte come fondamenti riflessivi, per l'intelligenza della vita.

Le questioni-guida sono queste: è rilevabile un'intenzionalità *radicale* della mente all'idea di bene? Quest'idea di bene è realmente *costitutiva* della dimensione psicofisica, e non solo culturalmente valutativa? Sono rilevabili *regole di causalità ermeneutica*? Queste regole sono traducibili in una *formalità* che possa impiegarsi nella neurobiologia?

L'espressione "intenzionalità radicale" è la migliore che mi sia finora riuscito di trovare, in contrapposizione all'indicazione consueta degli stati intenzionali come "attitudini proposizionali", denotazione che risale a Russell e che riduce l'intenzionalità alle sue espressioni semantiche o alle rappresentazioni cognitive, nelle quali sarebbe possibile rintracciare una logica semantica autonoma, tale che alla fine la priorità del linguaggio sul parlante consentirebbe di prescindere dall'autorità soggettiva dell'autore dei costrutti semantici. Queste sono comunque dei formati, mentre l'intenzionalità è atto formante, o semplicemente "forma", ossia operazione regolata. Per connotare l'intenzionalità preferisco attingere alla definizione suáreziana di "concetto formale":

> Concetto formale è detto l'atto stesso, o – che è la stessa cosa – il verbo con cui l'intelletto concepisce una cosa o una ragione comune; esso è detto concetto perché è come il figlio della mente, ed è chiamato formale sia perché è la forma ultima della mente, sia perché rappresenta alla mente, in senso formale, la cosa conosciuta; sia perché in realtà è il termine intrinseco e formale della concezione della mente, nella qual cosa esso differisce – se così si può dire – dal concetto oggettivo. Si dice concetto oggettivo quella cosa o ragione che viene conosciuta o rappresentata – propriamente e immediatamente – per mezzo del concetto formale. [...] Da ciò risulta che la differenza tra il concetto formale e quello oggettivo sta nel fatto che il formale è sempre una cosa vera e positiva, e nelle creature è una qualità inerente alla mente; mentre l'oggettivo non sempre è cosa vera e positiva. [...] Allo stesso modo, il concetto formale è sempre una cosa singolare e individuale, perché è una cosa prodotta per mezzo dell'intelleto e ad esso inerente.[15]

[15] F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, 2 voll. (in *Opera Omnia*, ed. C. Berton, Paris 1856-1878, voll. XXV-XXVI), rist. anast. G. Olms, Hilderheim 1965; trad. it. *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, Milano, Rusconi, 1996, II.1.1, pp. 307-309.

L'atto della mente, benché significato da rappresentazioni e parole, è prioritario rispetto ad esse e conserva il diritto di valutare l'adeguazione della sua articolazione oggettiva all'intenzione che la produce. È da verificare se tra ideazioni soggettive di vita buona e atti della mente operi una formalità a priori, rilevabile come competenza interpretativa metasoggettiva.

Sul piano della storia dei concetti può sembrare che sia illusorio, nel contesto della metafisica spinoziana, ritenere di avere il potere di fare qualcosa che non siamo già necessitati a fare, data la ricorrente affermazione, nell'*Etica*, che tutto ciò che avviene è determinato da una concatenazione universale e necessaria delle cause. Non voglio, per il momento, impegnarmi a provare che sono perfettamente compatibili tra loro i due assunti – quello del determinismo universale e quello dell'autonomo risolversi di una mente individuale a cambiare una sua condizione interna e a istituire con questa sua volizione un ordine oggettivo di cose che differisce, da quel momento in poi, dallo stato precedente delle cose. Ma è bene stare in guardia nei confronti di certe interpretazioni di questa proposizione spinoziana, secondo le quali «per "ordine conforme all'intelletto" dovrebbe intendersi l'ordine che l'intelletto legge nella Natura e che è lo stesso ordine secondo il quale l'intelletto si esplica come conoscenza vera»[16]. Se quest'interpretazione riduce la frase «ha il potere di concatenare ecc.» al senso di "ha il potere di elevarsi alla comprensione e fruizione intellettuale della necessità ontologica della propria condizione psicofisica" – come se tutto il vantaggio dell'etica spinoziana consistesse nel pervenire all'intuizione intellettuale dell'ordine necessario delle cose –, allora l'interpretazione è da considerarsi errata, anche se può apportare la lettera di taluni testi spinoziani a suo favore. L'errore nasce dal non avere scorto che il discorso spinoziano si sviluppa a livelli ontologici differenti nelle distinte parti dell'*Etica*. Si assume la logica metafisica esposta nella prima parte dell'*Etica* come fosse la descrizione di entità reali: la Sostanza, i suoi attributi per necessità logica infiniti – quegli attributi dell'Estensione e del Pensiero che, detto forse con incoerenza logica, sono gli unici conoscibili –, la cau-

[16] Nota di E. Giancotti nella sua edizione italiana dell'*Etica*, cit., p. 420.

salità immanente della Sostanza, l'infinità di alcune sue determinazioni modali e la finitezza di altre eccetera. Ma si dimentica, pur sapendolo, che quel discorso è fatto di inferenze a partire da nozioni comuni. L'idea fondamentale dell'*Etica* spinoziana non è quella di Sostanza, con le sue inferenze, bensì quella di *Causa sui*, dedotta geneticamente nella seconda parte del trattato (EIIpp44-47) con la chiarificazione del modo in cui la mente umana singolare esistente in atto si forma l'idea adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio, concomitante all'idea di se stessa e del proprio corpo che esiste in atto senza essere, quest'individuo che pensa, causa necessaria di se stesso. La necessità della connessione causale ha valore semantico diverso in ciascuna delle parti dell'*Etica*, come più avanti noteremo almeno in un caso paradigmatico, quello dell'enunciato circa il parallelismo tra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose, ripetuto identicamente quasi all'inizio della Parte Seconda e al principio della Parte Quinta, ma con valenza cognitiva assai differente. Nella vita affettiva non tutto si riduce all'*acquiescienza*, la virtù che «fa sopportare di buon animo gli avvenimenti contrari a ciò che il calcolo della nostra utilità richiede»[17].

E con questo arrivo all'ultimo aspetto interessante nel nostro testo. L'ordine e concatenazione delle idee della mente, il quale avviene secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo, e viceversa simultaneamente, è trasformabile *metodicamente*; ossia, la trasformazione è l'effetto di una operazione che l'intelligenza compie seguendo regole determinabili di un ordine, a proposito del quale per il momento ci accontentiamo di dire, come Spinoza, che esso "va nel senso del buon uso dell'intelletto" («*ordinem ad intellectum*»)[18].

A questo punto dovrebbe apparire chiaro perché ho introdotto il tema della causalità mentale con questo testo spinoziano, preferendolo a qualcun altro tra quelli canonici della storia della psicologia filosofica, per esempio il trattatello aristotelico *Sull'anima*, che storicamente è il primo testo sistematico di questa disciplina. Il motivo è

[17] *Etica*, Appendice alla Parte Quarta, Cap. XXXII.

[18] Per questa traduzione di "*ordinem ad intellectum*" v. il senso del commento di P. MACHEREY, *Introduction à l'Etique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris, PUF, 1997[2], pp. 51-54.

che Spinoza ci offre una descrizione della mente la cui caratteristica principale è interpretare. Ordinare e connettere le affezioni del corpo non è altro che interpretare, *inter praetium dare*, connettere le rilevanze percettive in un insieme relazionale valutativamente composto e cognitivamente sensato. Anche nelle analisi di Aristotele appare un *nous poietikos*, che è la facoltà attiva dell'anima intellettiva che agisce sulle rappresentazioni corporee, anch'esse a loro modo intellettuali in quanto producono quelle immagini formali delle cose che l'intelletto passivo, il *nous dynamei*, riceve e raccoglie. Motore dell'appetizione intelletuale, il *nous poietikos* agisce sul corpo influenzandone le azioni vitali, quali le immagini, le affezioni e le attività motorie; e «attraverso i cambiamenti che esso produce nell'immaginazione, anche i desideri vengono modificati, e trasformandosi questi di continuo, si trasformano anche i movimenti che derivano da essi»[19]. Vi sono autori ragguardevoli dell'attuale filosofia della mente che scoprono che la loro posizione è sostanzialmente uguale a quella di Aristotele o che allo Stagirita fanno risalire, come a fonte comune, correnti importanti della moderna filosofia anglosassone della mente, eterogenee fra loro ma accomunate sotto l'etichetta di "funzionalismo", per la rivalutazione delle proprietà intenzionali della mente, intese come disposizioni operative, e per l'opposizione al fenomenismo[20]. Ma il fatto discriminate è a mio parere che nella psicologia spinoziana l'attività della mente si dispiega secondo regole interpretative di composizione delle idee, mentre in quella aristotelica l'attività dell'intelletto ha tutt'altra spiegazione. È pur vero che la possibilità di concepire la mente come instauratrice di ordini interpretativi è iscrivibile nella storia dell'aristotelismo e nelle trasformazioni che il concetto aristotelico di *eidos/entelecheia* ha subito fino ad assumere la funzione di causalità intenzionalmente formale. Questo avviene, per esempio, nelle parti del commento di Francisco Suárez al *De ani-*

[19] Cfr. F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz, Kizchheim Verlag, 1867; trad.it. *La psicologia di Aristotele, con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poieticós*, a cura di B. Maj e R. Sega, introd. di S. Besoli, Bologna, Pitagora Editrice, 1989, p. 164.

[20] Cfr. *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum - A. Oksenberg Rorty, Oxford, Clarendon, 1997, pp. 27-53.

ma di Aristotele[21] che hanno pertinenza con l'esame della concettualità formale; oppure nell'insistenza di Goclenius, nella sua *Psychologia*[22], a ravvisare nella formalità dell'atto della mente, anziché nelle sue rappresentazioni oggettive, il perno della psicologia. Percorrere tale storia non fa parte del mio disegno in questo libro, ma mi consento di accennare almeno a una delle teorie attuali, la quale ha scelto di misurarsi con la teoria spinoziana del parallelismo psicofisico. Discutendola farò emergere la convenienza di adottare un concetto composizionale in senso ermeneutico della causalità mentale.

Individuazione, parallelismo psicofisico e "monismo anomalo"

Nella letteratura corrente sul tema della causalità mentale il problema più discusso non è se i motivi del comportamento valgano come cause che ne consentono una spiegazione. Il problema è piuttosto se i motivi stessi possano spiegarsi come casi di costanti fisiologiche o se, invece, l'intenzionalità motivazionale che caratterizza la mente umana appaia, allo stato attuale delle conoscenze psicofisiche, non includibile nei modelli di spiegazione fisiologica. Se il principio naturale secondo il quale ogni cosa, per quanto è in sé e può, si sforza di perseverare nel suo essere vale anche per il comportamento umano, allora sembra trovare una spiegazione fisiologica anche l'essenza delle mente, se la definiamo come complesso più o meno cosciente di operazioni ermeneutiche – interpretare e giudicare – su uno stato di cose in funzione di idee di bene e male, configurate nell'immaginario personale dai sentimenti di gioia e tristezza, adattamento soggettivo delle più elementari emozioni di piacere e dolore. La sintesi delle tre funzioni differenziate (pensiero, emozioni e motivazioni) si

[21] Doctoris Francisci Suarez Granatensis e societate Jesu ... partis secundae Summae Theologiae. Tractatus tertius De Anima, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon et Petri Cauellad, 1621. Ed. critica: F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, a cura di S. Castellote, Sociedad de Estudios y Publicationes, Madrid 1978.

[22] *Psychologia*: hoc est De Hominis Perfectione, Animo, et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam Theologorum et Philosophorum nostrae aetatis. Recensente Rodolpho Goclemio, Marburgi, ex Officina Typographica Pauli Egenolphi, 1594.

compie nell'elaborazione di prestazioni soddisfacenti al mantenimento del Sé a fronte degli stimoli ambientali e delle interazioni sociali. L'accrescimento della complessità ambientale e relazionale stimola l'accrescimento strutturale del sistema neurofisiologico, e all'inverso un sistema cerebrale cognitivamente complesso modula la plasticità dei propri sistemi sinaptici lavorando nel controllo della differenza crescente fra complessità ermeneuticamente ordinata e guazzabuglio ambientale della vita.

Quel che rende insoddisfacente questo paradigma è la sua difficoltà a rendere conto della capacità mentale di concepire controfattualmente stati di cose, di farne con l'immaginazione esperimenti mentali (utopia: *experimentum mundi*) e di comportarsi come se l'oggetto di un desiderio pertinente alla vita felice, che per la ragione umana è imprescindibile, esista realmente in qualche dimensione dell'essere, e sia cognitivamente e praticamente attingibile in qualche modo. Fa parte della mia tesi la presunzione che la filosofia dell'interpretazione possa offrire alla psicofisiologia strumenti concettuali per impostare le sue ricerche in modo più adeguato alla considerazione dell'intenzionalità umana.

L'*Etica* di Spinoza è tradizionalmente la scacchiera sulla quale filosofi e fisiologi amano confrontare le loro strategie scientifiche. Quando apparve, nel 1884, il saggio di Wilhelm Dilthey *Idee per una psicologia descrittiva ed analitica*, che proponeva una forma di psicologia idonea a prestare una fondazione scientifica, insieme teorica e sperimentale, alle "scienze dello spirito" – le scienze dell'interiorità che hanno per contenuto prevalente le manifestazioni oggettive della connessione strutturale psichica interna, sinderesi di conoscenza, emotività e progettualità –, delle discussioni che ne seguirono buona parte verteva sul valore esplicativo del parallelismo psicofisico, per spiegare con l'analisi della strutture fisiche che si vedono anche le dinamiche cognitive e affettive che non si vedono. Nello stesso anno Windelband prospettava nel suo *Discorso di Rettorato* a Strasburgo la distinzione tra scienze naturali, chiamate "nomotetiche" perché tenderebbero prevalentemente a determinare leggi generali, e scienze orientate alla descrizione e comprensione di eventi singolari, dette quindi "idiografiche", prevalentemente storiche, e nobilitava la sua distinzione richiamandosi a Spinoza, che nell'*Etica* avrebbe distinto

due forme di causalità, quella pertinente al sistema della natura, e un'altra, diversa, idonea a spiegare gli eventi mentali individuali:

> Nella considerazione causale ogni accadere unico assume la forma di un sillogismo di cui la premessa prima è una legge di natura o un certo numero di leggi necessarie, la premessa seconda una condizione data nel tempo o un tutto composto da tali condizioni e la conclusione infine è il reale avvenimento singolo. Come però la conclusione presuppone appunto due premesse, così l'accadere presuppone due specie di cause: da un lato la necessità senza tempo [...], dall'altro la condizione particolare che si presenta in un determinato momento nel tempo. [...] Spinoza ha espresso questo con la distinzione delle due causalità, l'infinita e la finita, e ha così reso inutili con geniale semplicità molte riflessioni con cui filosofi recenti si sono tormentati per risolvere il problema della "pluralità delle cause". Usando il linguaggio della scienza odierna si può dire: il presente stato del mondo consegue alle leggi naturali solo perché è anche presente lo stato che precede immediatamente; questo a sua volta dipende dal precedente e così via; mai però un determinato stato singolo di composizione di atomi consegue dalle leggi generali stesse. La particolarità di un punto spaziale non si può trarre immediatamente da nessuna "formula universale", ma occorre anche e sempre la dipendenza da uno stato precedente, dipendenza regolata dalla legge.[23]

Il richiamo alla concorrenza di cause eterogenee per l'individuazione degli eventi mentali, e la distinzione delle cause in Spinoza, mi pare in fondo un'indicazione corretta. Però Windelband, al contrario di Dilthey, iscriveva la psicologia nell'ambito delle scienze nomotetiche.

L'ampio dibattito succeduto alla pubblicazione, nel 1970, dell'articolo di Donald Davidson *Eventi mentali*, ha riproposto in parte temi, problemi e soluzioni già discusse ai tempi di Dilthey, impiegando però un apparato di cognizioni epistemiche più ampio ed articolato[24]. In quell'articolo Davidson ha proposto una teoria, detta "monismo anomalo", secondo la quale gli eventi mentali sono, ontologicamente considerati, identici ad eventi fisici (da qui la supposizione monistica), ma le proprietà mentali non sono riducibili alle proprietà

[23] W. Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, in Id., *Preludi*, Milano, Bompiani, 1947, pp. 156-174; anche in A. Marini, *Materiali per Dilthey: "Idee su una psicologia descrittiva e analitica"*, Milano, FrancoAngeli, 2002², pp. 173-188 (187-188).

[24] D. Davidson, *Mental Events*, raccolto in Id., *Essays on Action and Events*, New York, Oxford University Press, 1980, trad. it. *Eventi mentali*, in Id., *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 285-309. Si veda anche Id., *Thinking Causes*, in *Mental Causation*, ed. by J. Heil - A. Mele, Oxford, Clarendon, 1993, pp. 3-17.

fisiche, perché le descrizioni delle proprietà fisiche nella scienza sono fatte in funzione della conoscenza dei fenomeni nel quadro della teoria fisica, allo scopo di rendere quei fenomeni rilevanti nella determinazione di leggi rigorose che permettano di prevedere certe connessioni secondo una certa qual necessità. Ma i fenomeni mentali (azioni, intenzioni, ragioni, credenze) non si prestano ad essere considerati come casi o eventi di un sistema chiuso e retto da leggi costanti, quale si suppone sia quello del mondo cosiddetto fisico. Ora, di causalità in senso scientifico si può parlare solamente nella fisica, dove si può supporre che la descrizione di due eventi particolari sia univoca e la relazione causale tra essi sia un caso di una legge rigorosa. L'ambito dei fenomeni intenzionali e psichici, invece, non è descrivibile come un sistema chiuso entro il quale si può essere certi (se ne avessimo una conoscenza perfetta) che, dato un evento mentale, ad esso seguirà necessariamente un altro evento mentale, per esempio un comportamento. Non si può addurre nella spiegazione una connessione necessaria e sufficiente tra la ragione (espressa dall'attore o apparente all'osservatore) e l'azione. Quindi, non possono esistere leggi psicofisiche rigorose (anomalia del mentale). In altri termini, una relazione causale in senso forte può formalizzarsi solamente nel vocabolario delle descrizioni fisiche e suppone la formulabilità di una legge di copertura; quindi si può affermare che un evento mentale ne causi uno fisico, e viceversa, solo in quanto si sostiene che il mentale sia esso pure fisico. Tuttavia, le ragioni del comportamento umano equivalgono alle cause degli eventi fisici, ma non hanno come queste un valore esplicativo di carattere deterministico. Con ciò Davidson non esclude che eventi mentali siano effetti o cause di eventi fisici; quel che asserisce è che la causalità di fatto non va confusa con le *spiegazioni* causali, le quali dipendono dal modo in cui descriviamo gli eventi. La tesi di fondo è che il mentale è nomologicamente irriducibile alla dimensione della scienza fisiologica e che non è ragionevole cercare leggi psicofisiche rigorose. Può darsi che ci siano enunciati generali che collegano il mentale con il fisico, enunciati che hanno la forma *logica* di una legge; ma essi non presentano un vero e proprio carattere nomico, perché i termini dell'enunciato messi in predicazione sono desunti da vocabolari differenti, che non possono stare insieme in una legge. «Proprio come non possiamo

assegnare intelligibilmente una lunghezza a un oggetto qualunque se non c'è una teoria comprensiva che valga per gli oggetti di quel genere, così non possiamo assegnare intelligibilmente un atteggiamento proposizionale a un agente se non entro la cornice di un'accettabile teoria delle sue credenze, dei suoi desideri, intenzioni e decisioni»[25]. La conclusione del ragionamento è che «causalità e identità sono relazioni tra eventi individuali, comunque descritti. Ma le leggi sono linguistiche; quindi gli eventi possono essere esempi di leggi, e pertanto essere spiegati o previsti alla luce di leggi, solo in quanto tali eventi sono descritti in un modo o nell'altro»[26]. Quindi, le spiegazioni si caratterizzano secondo il rispettivo olismo ermeneutico: gli eventi sono mentali o fisici solo in quanto descritti con un apparato semantico appropriato.

Anche Davidson ritiene di trovare nell'*Etica* un riscontro alla sua teoria. Il collegamento è trovato in EIIIp2: «*Né il Corpo può determinare la Mente a pensare, ne la Mente può determinare il Corpo al movimento o alla quiete, né a qualunque altra cosa (se ve ne è una)*». In un articolo pubblicato in un volume collettivo dedicato all'aspetto psicologico della filosofia di Spinoza, Davidson traccia i punti di somiglianza tra la sua teoria e quella spinoziana del «monismo ontologico accoppiato con un apparato esplicativo dualistico».

> 1) Monismo ontologico: non esistono entità particolari (siano esse oggetti oppure eventi) che non si possano identificare univocamente con descrizioni definite, che sono espresse esclusivamente nel linguaggio della fisica, e da descrizioni definite che sono "mentali" (includendo in queste ultime concetti fisici, in quanto termini mentali ne fanno parte essenzialmente e non possono esservi rimossi senza che cambi la referenza della descrizione). 2) Dualismo concettuale: il vocabolario mentale e quello fisico non sono riducibili l'uno all'altro, in nessuno dei due sensi, né sotto l'aspetto definizionale, né sotto quello nomologico. 3) Dualismo esplicativo: quantunque le scienze naturali possano arrivare al punto da essere capaci di dare una spiegazione completa, e quindi in teoria di predire, un evento, esse non possono, proprio per principio, predire e spiegare completamente un evento determinato mediante una descrizione mentale. Né, d'altronde ovviamente, potrebbe mai una forma di scienza psicologica perfetta spiegare completamente o prevedere un qualsiasi

[25] DAVIDSON, *Eventi mentali*, cit., p. 302.
[26] *Ivi*, p. 294.

evento determinato mediante una descrizione fisica. 4) Ne segue che non esistono leggi in senso stretto, ossia deterministiche, che connettano il mentale e il fisico. 5) Infine, quest'ultimo asserto non suggerisce l'ipotesi che non sussistano relazioni causali tra il mentale e il fisico: relazioni causali, come io le concepisco sussistono tra eventi, indipendentemente dalla forma della loro descrizione; invece, le spiegazioni causali dipendono dal vocabolario o dal sistema concettuale usato per descrivere eventi e formulare leggi.[27]

Se tali punti di somiglianza tra le due teorie fossero veri, allora l'impianto argomentativo dell'*Etica* sarebbe del tutto incongruente, anche senza impegnarlo nella teoria del cosiddetto parallelismo psicofisico, comunque interpretato. L'*Etica* basa il suo intento dottrinale sui concetti di idea adeguata e causa mentale adeguata. Quest'ultima è definita «quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo della stessa. Inadeguata, ossia parziale, [è chiamata da Spinoza] quella causa il cui effetto non può essere inteso soltanto per mezzo della stessa» (EIIIdf1). Ma, secondo Davidson, nel regime delle descrizioni mentali una "ragione", idea o connessione di idee, rende conto dell'azione, se è addotta come sua causa; ma non è possibile isolare distintamente la o le ragioni sufficienti a *spiegare* completamente l'azione. Citando EIIIp1: «*La nostra Mente è attiva in certe cose e passiva in altre, cioè in quanto ha idee adeguate, in tanto è necessariamente attiva in certe cose e in quanto ha idee inadeguate in tanto è necessariamente passiva in altre*», Davidson nota come l'intercalare di "in tanto... in quanto" induca a pensare a una differenza di grado, e non assoluta, dell'essere attiva e passiva della mente. Il che io trovo incontrovertibile; com'è fuori di dubbio che le idee che la mente, pensando, si forma autonomamente, e delle quali essa è quindi causa adeguata, sono più o meno adeguate rispetto allo stato di cose reale su cui vertono. Ma non vedo perché questo difetto di *explanatory adequacy* debba essere intrinseco alla conoscenza elaborata nell'attributo del pensiero, dove sono importanti i modi delle descrizioni e i modi di concepire la causalità, e non pertenga pure essenzialmente al sistema esplicativo fisiologico della *extensio*. Il motivo che Davidson adduce è che «le relazioni causali in natura sono

[27] D. DAVIDSON, *Spinoza's Causal Theory of the Affects*, in *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*, ed. by Y. Yovel, New York, Little Room Press, 1999, pp. 95-111 (106).

indifferenti a come noi le descriviamo»[28]. Ne deriverebbe che è possibile giustificare una relazione causale *vera* tra idee nel sistema epistemico della *cogitatio*, ma non è possibile provare una causalità *reale* in natura, di cui la mente sia artefice. È una dicotomia tra mente e natura sostenuta a tutto svantaggio della realtà della prima rispetto alla seconda, perché, in fondo, l'attributo della *cogitatio* sarebbe costituito da null'altro che dalle idee delle dinamiche delle cose *naturali*, che sono i corpi fisici in relazione tra loro.

Siccome è testualmente evidente che Spinoza suppone una capacità di influenza reale della mente mediante le sue idee adeguate sulla condizione affettiva del corpo e sul modo del relazionarsi del corpo agli altri corpi, allora la spiegazione di come ciò possa avvenire si modula a seconda di come vengono descritte le assunzioni di partenza sui dati – la realtà fisica e quella mentale – che devono comporsi tra loro in forma congruente. Le condizioni entro le quali accordare i due presupposti di Spinoza, la negazione dell'interazione fra gli attributi e l'ammissione della loro intima connessione, sarebbero per Davidson le seguenti[29].

1) Tutto avviene nel mondo materiale secondo immutabili leggi di natura. Ogni evento è determinato da quello che lo precede e ogni stato dell'universo determina quello successivo. Il sistema fisico della natura comprende tutto, è completo, deterministico e chiuso. Se nulla può interferire coi processi di questo sistema, neppure noi, agenti umani, vi possiamo interferire, perché vi siamo inclusi. Non vi può interferire nemmeno Dio, perché egli non è antecedente al sistema quale sua causa creatrice. Quindi, tutto può spiegarsi secondo le leggi che reggono il sistema e le condizioni del suo stato in un dato tempo.
2) Pensieri e corpi estesi sono entrambi cose reali. La nostra concezione dell'essenza della mente – pensieri, desideri, ricordi, ragionamenti – non include proprietà definitorie degli oggetti fisici – spazialità, figura, struttura fisica, composizione chimica. A motivo di tale netta distinzione delle rispettive proprietà essenziali,

[28] *Ivi*, p. 105.
[29] Cfr. *ivi*, pp. 97-99.

il mondo fisico non presenta spazio concettuale per includervi eventi mentali tra quelli che lo costituiscono. Lo stesso sembrerebbe dover valere per gli eventi mentali. Per Spinoza è evidente il darsi di eventi mentali. Però non c'è modo di spiegare (nel senso scientifico e non solo assertivo) come essi siano causati da eventi fisici, o il loro causare eventi fisici. Il fatto che la mente associ gioie e tristezze ad affezioni del corpo non è una spiegazione causale, ma solo la *credenza* che un proprio stato interno sia causato da un corpo o fatto esterno.

3) Sennonché noi abbiamo ragioni per credere in un'intima relazione tra pensiero e mondo degli oggetti estesi, anche al di là del fatto che l'agire e il percepire richiedono una tale struttura relazionale.

La spiegazione della terza supposizione, conclude Davidson, deve avvenire salvando le altre due, ma non pare che lo possa fare, se non dal punto di vista di un intelletto infinito che conosce l'infinita serie delle descrizioni della distribuzione e del movimento dei corpi dell'universo a un momento dato, e le leggi pertinenti, e che, in base all'isomorfismo della logica cognitiva e della legalità dei processi fisici, può da proposizioni descrittive dedurre l'intera storia dell'universo. Ciò è quanto sembra suggerire EIIp7: l'ordine logico delle descrizioni equivale alla sequenza temporale degli eventi.

L'unica via per accordare le due presupposizioni di Spinoza, la non interazione e l'intima connessione tra gli attributi, sarebbe quindi negare che la causalità attribuita alla mente abbia lo stesso significato del concetto di causa utilizzato nella spiegazione fisiologica.

Convengo con Davidson nell'asserire che, come già per Spinoza, una scienza perfetta non dovrebbe impiegare il concetto di causa. Essa dovrebbe essere totalmente descrittiva della legalità strutturale dell'universo e della natura dei suoi componenti. Concordo nel senso che non la relazione causale di una scienza fisica ancora imperfetta, che impiega ancora schemi temporali, ma la causalità intrinseca alle relazioni combinatorie, in certo modo come quella chimica, modulata secondo le proprietà e potenzialità dei termini, permette una forma di conoscenza migliore. Ma secondo me c'è un altro modo per risolvere la faccenda senza impelagarsi nelle opposte interpretazioni del parallelismo psicofisico. Esso consiste nel partire dal fatto che

L'*Etica* si presenta alla lettura, al di là delle sue divisioni testuali, differenziata in due grandi parti, la cui cesura in EIIIp58 distingue una psicologia omogenea alla descrizione del mondo secondo le leggi della fisica moderna al tempo di Spinoza, e un'altra parte che espone una psicologia che chiamerei "dianoetica", con un termine platonico, in quanto segue procedure intellettuali alla ricerca del bene migliore.

Io penso che le parti dell'*Etica* non espongano la stessa dottrina in diversi linguaggi. Infatti, riferendoci alla congruenza testuale più discussa dagli interpreti, date le due parti di EV, quella che va dalla proposizione 1 alla 20 e quella che va dalla 21 alla 40, se leggessimo la prima serie senza conoscere e comprendere la seconda non giungeremmo allo stesso contenuto dottrinale al quale perveniamo leggendo anche la seconda serie. Ma questo per me vale per tutte le parti dell'*Etica* nel suo complesso. Solo dopo aver compreso la deduzione del concetto di Dio nelle proposizioni 45-47 di EII comprendiamo in modo un po' più adeguato la teoria causale della Sostanza esposta in EI; solo dopo aver letto e compreso EVp1 comprendiamo un po' più correttamente il senso di EIIp7; solo dopo aver letto e compreso il *De libertate humana* comprendiamo un po' meglio il *De servitude humana*. E similmente, solo dopo aver compreso il discorso sulla mente senza relazione all'attuale dimensione temporale della corporeità, comprendiamo meglio l'essenza della mente insieme a come *può ora* essere, comportandosi diversamente da come si comporta chi non è beato, e quale *potrebbe* essere l'essenza del corpo le cui affezioni si esprimessero in *quella* mente eterna che conosce intuitivamente l'essenza delle cose. La *aeterna quædam necessitas* della quale è conscia la mente che pensa conoscendo intuitivamente non è quella stessa *quædam necessitas* della mente che ragiona secondo l'ordine e connessione delle cause nel regime razionale del pensiero.

L'applicazione di questa semplice regola ermeneutica, che suppongo per il principio di benevolenza ermeneutica seguita da tutti gli interpreti dell'*Etica*, a me suggerisce che la prima delle condizioni descritte da Davidson, se da salvare, deve essere riformulata. Il sistema fisico è *teoricamente* completo, deterministico e chiuso nella forma *x* al tempo *t* per l'intelletto finito di una fisica imperfetta, la quale non può escludere che certi cambiamenti vi siano ammessi e che un agente umano possa interferire per attualizzare una possibilità in-

trinseca al sistema, intuita da un agente che fa parte del sistema, forse virtualmente ammessa dal sistema. La necessità *filosofica* esclude il dogmatismo e ammette teorie concorrenti[30]. Non sono supponibili schemi concettuali completamente chiusi gli uni agli altri, come Davidson ha dimostrato, perché l'idea di schemi concettuali differenti implica una ragione comune nello sfondo della loro differenza. E la ragione non è uno schema più generale degli altri, ma la condizione comune della loro interpretabilità. Lo stesso deve valere per le teorie fisiche tra loro e per le teorie fisiche e psicologiche tra loro. Come notava Descartes, «gli uomini, male paragonando le scienze [...] e distinguendole tra loro secondo la diversità degli oggetti, hanno ritenuto che si debba cercare di acquisirle una per una distintamente, mettendo da parte tutte le altre. In ciò si sono completamente ingannati [...], poiché le scienze sono nient'altro che l'umano sapere, il quale permane sempre uno ed il medesimo [...e] non c'è bisogno di racchiudere la mente in alcun limite»[31].

Ammettiamo, per ipotesi, che l'oggetto precipuo dell'ontologia spinoziana sia l'individuazione (non la Sostanza, la Natura, l'Intelletto e altre grandi categorie metafisiche che formano l'intelaiatura del suo discorso)[32], descritta nell'equilibrio instabile – transizioni da maggiore a minore o da minore a maggiore – della sua potenza di prodursi. L'ontologia di Spinoza è un'ontologia della relazione comunicativa, dalla quale derivano differenti forme di vita cognitiva, emozionale e politica.

Più precisamente:

a) La Sostanza è un processo infinito di produzione di individualità molteplici e non è altro che (non trascende) queste stesse individualità connesse secondo un ordine e connessione causale.

[30] Nelle *Lettere* XXX-XXXIII, che fanno parte del carteggio con Oldenburg, alcune domande fanno intuire che Oldenburg sospettasse la negazione, da parte di Spinoza, dell'identità fissa ed immutabile dell'ordine generale e complessivo della natura, rendendo con tale negazione impossibile una spiegazione scientifica della natura e delle sue parti. Cfr. B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, pp. 163-175.

[31] *Regole per la guida dell'intelligenza*, *"Regola prima"*, in R. CARTESIO, *Opere*, vol. I, Bari, Laterza, 1967, p. 17.

[32] Convengo in questa tesi con E. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Edizioni Ghibli, 2002, pp. 74 e 109-114. I punti che seguono, dall'a) al d), sono suggeriti dal suo testo, anche se formulati nel modo in cui ne ho trovato condividibili i contenuti.

b) Ogni individuo è composto da parti differenti, e come la natura naturata è seconda alla natura naturante, così ogni individuo non è una forma sostanziale già perfetta che nella sua teleologia intrinseca organizza una materia amorfa, ma è nel processo che lo distingue dagli altri e lo costituisce nel suo modo d'essere.

c) Ogni individuo è in equilibrio metastabile entro una rete di transazioni con altri individui. In questa rete o sistema di transazioni nulla si dà di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità intrinseca al processo di produzione ad esistere e ad agire in un certo modo. Questa necessità non è una connessione determinata di cause ed effetti in successione concatenata lineare; piuttosto, interessa le configurazioni di modulazione reciproca che il sistema relazionale costituito dalle transazioni degli individui assume in ciascun momento dell'equilibrio, oscillante tra il crescere e diminuire del potenziale di energia combinatoria – ovvero il crescere della passività e determinatezza confusamente controllata –, e l'opposto crescere dell'attività e delle determinazioni produttive formalmente – ossia per intenzionale combinatoria relazionale. La necessità che caratterizza il processo di produzione è relativa alla potenza formale di ogni individuo che vi opera.

d) Esistere, operare ed essere causa significano la stessa cosa. A un cambiamento del modo di operare cambia l'esistere e il modo di essere causa. (EIp36: *hæc causa, sive hic modus*).

e) La modulazione dell'operare-causare dipende dalla potenza formale di ogni individuo, la quale è espressione del modo in cui la mente di ogni individuo concepisce le possibilità transazionali infinite (ossia: senza limitazione della loro virtualità e possibilità di agire e patire, *sub specie æternitatis*) del proprio corpo nella rete combinatoria che lo connette agli altri corpi.

f) La libertà non è l'inverso dell'ordine naturale, ma è l'attualizzazione della capacità di concepire controfattualmente le configurazioni naturali più adeguate al benessere vitale delle parti che costituiscono il tutto.

g) Nell'ordine naturale attinto nel regime cognitivo razionale (secondo livello cognitivo) la concezione della causalità della quale

si stima capace un individuo è limitata dalla supposizione della conservazione della proporzione di movimento e quiete nelle transazioni relazionali a differenti livelli.

L'essenza desiderante di ciascun individuo è unica, differente da quella degli altri individui anche in ragione all'unicità della rispettiva costituzione corporea, della quale la mente è conscia più o meno chiaramente, come anche in ragione degli accadimenti della vita, dato che nell'ontologia spinoziana la relazionalità con gli altri individui è costitutiva e non estrinseca dell'individualità di ognuno (EIIp16). La concezione dell'essenza desiderante di ogni individuo come percezione mentale di qualunque cosa accada al corpo nelle transazioni con altri corpi, rilevata mentalmente come giudizio circa la forza della potenza combinatoria e gestionale delle stesse transazioni psicofisiche tra gli individui, rende la nozione metafisica spinoziana di essenza un principio di differenziazione tra le individualità, e allo stesso tempo rende la storia di vita di ogni individuo un fattore determinante della sua essenza[33].

Assunta con coerenza, questa dimensione storica dell'essenza imprime un certo senso all'interpretazione della metafisica spinoziana. Il percorso di vita e l'esperienza intellettuale che Spinoza descrive nella parte conclusiva dell'*Etica* determina l'orizzonte di significanza di tutte le fasi antecedenti, per cui nessuna proposizione del trattato può essere valutata al di fuori della luce di senso che vi effonde la sapienza intuitiva del saggio «consapevole di sé e di Dio e delle cose con una certa qual eterna necessità». Per cui la concezione corretta dell'eterna necessità che può essere trovata, anche se la via che vi

[33] Convengo ancora con BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., p. 131: «Spinoza introduce *coscienza*, che egli dipinge come idea di se stessi, come corpo *e* mente, affermando l'esistenza del suo 'oggetto' (*ideatum*). Essa è perciò sempre immediatamente associata al desiderio. Ma qui si tratta solo di un astratto punto di vista. Una piena descrizione dell'autocoscienza sorgerà solo dalla storia completa (naturale) del desiderio, cioè delle passioni e azioni che sono combinate con esso (anche come modalità, conseguenze o cause della sua metamorfosi). Sarà una storia delle singole unità (idee e affetti, oppure immagini di oggetti presenti o passati mescolate con "percezioni" di se stessi) attraverso il quale il Sé diviene qualcosa di concreto».

porta è difficile, è la scienza intuitiva che «*dipende dalla Mente, come da causa formale, in quanto la stessa Mente è eterna*» (EVp31).

Principio dell'uguaglianza della causa intera e dell'effetto pieno come sostenuto all'epoca di Spinoza. Quando è possibile rinvenire nell'effetto la forma della causa intera? Quando l'effetto manifesta l'essenza della causa. Ma l'essenza della causa è la sua forma, e la forma della mente è l'operare secondo regole combinatorie improntate all'essenza combinatoria del corpo.

Non c'è incongruenza tra, da una parte, l'acquiescenza del saggio che concepisce per mezzo di Dio la connessione delle cose alla quale pertiene l'essenza del suo corpo sotto una specie d'eternità e, dall'altra, le instaurazioni di ordini relazionali operate dalla mente liberamente. Non sussiste, semplicemente perché noi conosciamo nella misura in cui operiamo transazionalmente e adeguatamente. Possiamo quindi sottrarci alla tentazione di denotare in ciò la compresenza conflittuale di due concezioni epocali, quella greca ed ellenistica della ragione sostantiva, e quella moderna della razionalità pragmatica.

II
ORDINE DELLA NATURA - ORDINE DELL'INTERPRETAZIONE

Spinoza conteso

a) *A. Lovejoy: sul "Principio di pienezza" secondo Platone, e la sua versione cristiana*

Il Novecento è stato il secolo della crisi d'identità della coscienza culturale europea. Storici e filosofi non hanno rinunciato a considerare la cultura oggettiva, l'hegeliano "Spirito oggettivo", come il quadro indispensabile della comunicazione sociale e della legittimazione degli istituti politici, ma si è messa in discussione la densità ontologica della cultura stessa. Ammesso che i sistemi socioculturali moderni siano, com'è verosimile, un insieme di codici in relazione dialettica tra loro, che stabilizzano schemi di comportamento, di interpretazione e di valutazione, la questione verteva, e verte tutt'ora, sui limiti all'arbitrio istituzionale.

Il caso sul quale mi soffermo ora è quello aperto tra il 1976 e il 1988 da uno storico dei concetti modali (possibilità - necessità - esistenza), Jaakko Hintikka, che assieme ad altri si è applicato alla critica del grande disegno di storia delle idee offerto nel 1936 da Arthur Lovejoy in *La grande catena dell'Essere*[1]. Nel quadro storico presen-

[1] A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1936, 1964, 1971[10]; trad. it. *La grande catena dell'Essere*, Milano, Feltrinelli, 1966. J. HINTIKKA, *La grande catena dell'essere e altri saggi di storia della idee*, a cura di A. Artosi, Ferrara, Spazio Libri Editori, 1992. Questa raccolta contiene: *Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas* (1976), in *Reforging the Great Chain of Being. Studies in the Hisory of*

tato da Lovejoy la metafisica di Spinoza assume una rilevanza paradigmatica, e la sua interpretazione, anche senza l'accettazione esplicita della tesi-quadro in cui è inserita, corrisponde di fatto all'interpretazione di Spinoza storicamente più diffusa. Invece, le teorie modali poste in questione da Hintikka e dai suoi allievi per contrapporsi alla tesi-quadro di Lovejoy sono quelle di Aristotele, Duns Scoto, Cartesio, Leibniz, Kant ed Hegel – non precisamente quella di Spinoza. Ma le idee che emergono hanno una ricaduta anche su come possiamo interpretare i concetti spinoziani di idea adeguata e causa formale adeguata[2].

Lovejoy ha sostenuto la tesi che la metafisica europea sia stata dominata fino alle soglie del Romanticismo dall'opposizione concettuale mondanità / ultramondanità, così come è venuta declinandosi a partire da Platone.

> Per "ultramondanità" [...] intendo la convinzione che tutto il vero "reale" come l'autentico bene siano in radicale opposizione, nelle loro caratteristiche essenziali, con tutto ciò che è proprio della vita naturale dell'uomo, del corso ordinario dell'esperienza umana, per quanto normale, per quanto intelligente e felice. Il mondo che conosciamo qui ed ora – vario, mutevole, flusso perpetuo di stati e relazioni di cose, o cangiante fantasmagoria di pensieri o sensazioni, ciascuna destinata a dissolversi [...] – appare del tutto privo di sostanza alla mentalità ultramondana [...]. Quand'anche soltanto alla temporalità, alla successione e contingenza delle esperienze che conosciamo, si voglia negare

Modal Theories, ed. by S. Knuuttila, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1980, pp. 1-17, trad. it. *Lacune nella Grande Catena dell'essere: Un esercizio di metodologia della storia delle idee*, pp. 21-40; *Aristotle on the Realization of Possibilities in Time*, in Id., *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973, cap. 5; trad. it. *Aristotele e la realizzazione delle possibilità nel tempo*, pp. 41-60; *Kant on "the Great Chain of Being" or the Eventual Realization of All Possibilities: A Comparative Study* (1976), in *Reforging*, cit., pp. 287-308; trad. it. *Kant e "La grande Catena dell'Essere" o la realizzazione finale di tutte le possibilità: uno studio comparativo*, pp. 61-88; *La divinità leibniziana era un "akrates"?*, pp. 89-113; *Kant sull'esistenza, la predicazione e l'argomento ontologico*, pp. 141-164.

[2] Anche A. Donagan, *Spinoza*, New York, Harvester-Wheatscheaf, 1988, pp. 74-89, richiama la questione del Principio di pienezza, allo scopo di precisare il senso corretto secondo il quale Spinoza è inscrivibile in questa tradizione. Egli conclude il suo esame giustificando la distinzione tra "necessità logica", secondo la quale non può esistere altro che il mondo attuale nel suo attuale modo d'essere, date le proprietà dei suoi componenti, e "causalità reale", il cui concetto, pure in presenza di leggi di natura, consente pensare che il mondo possa essere diverso da quello che è.

l'epiteto laudativo di "reale", resta il fatto che tutta l'esistenza sperimentata è successiva e contingente, ed è, per prima ipotesi, antitetica a ciò che è eterno e sempre compiuto.[3]

Ciò che ha reso Platone il creatore della concezione dell'ultramondanità in Occidente fu la sua introduzione, nella *Repubblica*, dell'"Idea del Bene". L'Uno ineffabile, l'assolutamente altro dei Neoplatonici non fu, per i pensatori medievali e moderni, come per i teologi ebrei, cristiani e musulmani, che un'interpretazione della platonica "Idea del Bene". Ma non è stata l'opposizione tra le due realtà a caratterizzare la metafisica che, ispirata da Platone, sostiene la giustificazione ontologica dell'esistente e il vero concetto del valore delle cose nella cultura ufficiale dell'Europa fino all'epoca romantica, quanto piuttosto la loro correlazione in termini di replica e di umbratile rispecchiamento. Il mondo naturale non fu mai per Platone semplice illusione e decadimento di quella sfera trascendente di puri noumeni o idee, tra loro articolate in reciproca condizione di sussistenza dall'"Idea delle Idee", il Bene, per descrivere il quale egli non trovava espressioni adeguate nel linguaggio comune, e doveva ricorrere ad analogie naturali. L'altro mondo è, come questo mondo, una pluralità di idee – corrispondenti alla varietà delle cose che esistono in natura, e ai modi di percepirle e comprenderle –, ma eterne. Nell'altro mondo c'è anche la pluralità di anime individuali, distinta dalle idee e perpetuamente separate tra loro secondo l'identità, con un destino differente, permanente anche dopo l'oblino della storia della vita e delle reincarnazioni. Nulla della diversità qualitativa della natura, le qualità estetiche e morali, la giustizia e la temperanza, la pietà e la bellezza, l'essenza degli intelligibili, dei numeri, delle specie, delle relazioni, il "che cosa" e il "per cui" ogni ente è, è assente il quel mondo; o per lo meno nulla dovrebbe esserne escluso. Ma tutto vi è immune da transitorietà e da alterazione, estraneo ai progetti degli uomini. L'opposizione di sopramondanità e mondanità si risolve in quella tra l'autosufficienza del mondo noumenico e il suo tralucere nei corpi mobili di questo mondo quando ne comprendiamo la vera natura *sub quadam specie aeternitatis*[4]. Per attingere l'Idea del

[3] LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, cit., pp. 31, 36.
[4] *Ivi*, p. 44.

Bene un uomo deve «divergere con tutta la persona da ciò che diviene, finché si renda capace di resistere a contemplare l'essere ed il fulgore massimo dell'essere, che noi appunto diciamo corrispondere al Buono» (*Repubblica*, 518c). Il Bene è "ultramondano" non perché è estraneo al mondo, ma perché riesce ineffabile da ogni segno e risorsa semantica di questo mondo, perché è di forza sufficiente e perfetta a se stesso, perché la Forma del Bene è l'oggetto universale del desiderio, benché tutto l'esistente sensibile e temporale, e anche il fatto che gli esseri coscienti ne abbiano a un certo momento intendimento, nulla possa aggiungere alla perfezione della realtà. L'assoluta autosufficienza, in contrasto fenomenico alla mondanità, è la caratteristica preminente e permanente dell'idea di Dio che l'Occidente ha derivato dall'interpretazione platonica dell'Idea del Bene, che Aristotele avrebbe conservato nei tratti di immobilità ed autosufficienza di Dio. Lovejoy lo attesta con le parole di un filosofo a lui contemporaneo. «Come il Bene ed il Bello, la Divinità, se una Divinità esiste, deve essere un valore non umano, il cui significato risieda proprio nella sua diversità dalla vita che a Lei aspira. La vita può conoscerla [...]. Ma Dio in sé non è toccato da tale contemplazione [...]. Egli ignora il movimento della vita verso di lui»[5].

Ma questa è solo una parte della dottrina che ha reso Platone così influente nella storia del pensiero occidentale. L'altra parte, o piuttosto l'aspetto più determinate della dottrina platonica del Sommo Bene, è la sua conversione in una forma di esuberante mondanità. Platone ha scoperto nel Bene ultramondano il fondamento logico necessitante della dignità esistenziale di tutti gli esistenti e concepibili generi di entità finite, temporali e imperfette di questo mondo. Questo destinale aspetto della dottrina platonica si manifesta nello stesso passo della *Repubblica* che dichiara l'alterità dell'Idea del Bene: «Ai conoscibili [...] il buono non solamente procura che siano conosciuti, ma altresì loro fornisce l'esistenza e l'essenza» (*Repubblica*, 509b). Questa conversione al mondo è il viaggio che Platone ha descritto nel *Timeo*, il più influente dei suoi dialoghi a causa di due idee, strettamente

[5] C.E.M. Joad, *Philosophical Aspects of Modern Science*, 1932, p. 332, cit. in Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit., p. 50.

connesse: quella che esprime la risposta al perché dell'esistenza di un mondo del divenire oltre a quello eterno delle idee, e quella che formula la risposta alla questione del principio che determina il numero dei generi dell'essere che costituiscono il mondo sensibile e temporale. La prima idea è che questo universo è stato generato perché l'Artefice era buono, senza invidia, e quindi volenteroso che tutte le cose divenissero simili a lui per quanto potevano (*Timeo*, 29e). E così l'universo materiale «è stato fatto ad arte in tal modo che si procura la nutrizione dalla sua corruzione, e tutto in sé e da per sé patisce e fa» (*Timeo*, 33c). L'essere che qui è chiamato "buono" è un Artefice antropomorfo del mondo, protagonista di una quasi creazione. La difficoltà di rendere congruente questa figura con quello che asserisce la *Repubblica*, ossia che fondamento e fonte di ogni essere è l'Idea del Bene, è forse superabile assumendo che nel *Timeo* si fondano due tendenze in una: la tendenza contemplativa che pone le idee come oggetti del pensiero puro e la tendenza pratica che fa delle idee un attributo delle anime. Per cui, «la migliore delle cause, l'Intelligenza demiurgica, ha prodotto la più buona delle realtà, l'Universo, le cui parti sono state composte fra loro secondo giusta misura» (*Timeo*, 29a-30b).

La questione di cui la seconda idea è la risposta era quanti tipi di esseri temporali dovrà contenere questo mondo. «La risposta – nota Lovejoy – deriva dalla stessa dialettica: ogni tipo possibile». La frase del *Timeo* «volle che tutte le cose divenissero simili [a lui] quanto potevano» richiama alla mente quel che Parmenide, nel dialogo a lui intitolato, rammenta al giovane Socrate: nel mondo delle idee ci sono le essenze di tutte le cose, anche quelle spregevoli o disgustose. Essendo una replica esauriente del mondo intelligibile, il mondo che l'Artefice ha modellato può essere uno solo, e deve contenere la «trasmutazione necessariamente completa di tutte le possibilità ideali in realtà»[6].

Notiamo due caratteristiche di questa parte del discorso di Lovejoy, nella quale sono esposte le ragioni fondanti del grande affresco storico che il resto dell'opera propone. Di quest'affresco Hintikka dirà che è «gravemente difettoso non solo nei dettagli, ma anche in alcune delle sue linee portanti»; ma lui stesso non tacerà di subirne il

[6] Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit. p. 56.

fascino e di considerarlo ugualmente importante[7]. Una è la perspicacia psicologia con la quale sono colte idee capaci di diventare tormenti. A proposito del rovesciamento dell'idea ultramondana del Bene in ragione ontologica dell'esistenza dell'imperfetto mondo reale, che il Medioevo ha condensato nell'assioma *omne bonum est diffusivum sui*, egli definisce il motivo del dramma religioso che solo nell'Ottocento (superando il conflitto fra due generi di scopo finale, la contemplazione dell'Uno in sé, astraendo dalle creature, o l'imitazione dell'Uno generativo nella produzione di quante più cose, e varie, possibili) troverà le risorse intellettuali per mettersi apertamen-te in scena come la sofferenza di Dio. È «l'idea di (almeno) due divinità in una, di una divina compiutezza che tuttavia non è compiuta in se stessa, poiché non può essere se stessa senza l'esistenza di esseri diversi da sé [...], di una immutabilità che richiede il mutamento e in esso si esprime; di un Assoluto che tuttavia non è assoluto perché in relazione, almeno per via di implicazione e causazione, con entità la cui natura non è la sua natura e la cui esistenza ed il cui perpetuo divenire sono antitetici rispetto alla sua immutabile sussistenza»[8].

L'altra caratteristica lodevole è la precisione della tesi fondamentale del libro, secondo la quale l'idea della trasmutazione necessariamente completa di tutte le possibilità concettuali in realtà sarebbe divenuto un teorema-principio invalso per lunghi secoli, dall'antichità classica al Settecento: ogni vero possibile esiste in qualche tempo.

> Lo chiamerò Principio della pienezza (*Principle of Plenitude*), ma userò il termine per un ambito di inferenze più ampio di quello che dalle medesime premesse trasse lo stesso Platone: con questo nome indicherò cioè non solo la tesi secondo la quale l'universo è un *plenum formarum* in cui trova esauriente esemplificazione la serie di tutte le possibili varianti di *generi* di cose viventi, ma anche qualsiasi altra deduzione fondata sul presupposto che nessuna vera potenzialità dell'essere possa restare inattuata, che l'estensione e la ricchezza della creazione debbano essere tanto grandi quanto la possibilità di esistenza [...], e che il mondo è migliore quanto più cose contiene.[9]

Così, dal Principio di pienezza ne sono deducibili direttamente altri due: quello del continuo, secondo il quale, come tutte le quantità

[7] HINTIKKA, *Gaps in the Great Chain of Being*, 1976, trad. it. cit., pp. 23-24.
[8] LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, cit., p. 55.
[9] *Ivi*, p. 57.

nello spazio, e anche il tempo, devono essere continue e non discrete, così tutti gli organismi sono legati l'uno all'altro da affinità regolarmente graduate, e sono disposti in una sola linea ascendente di forme, secondo la struttura anatomica, la presenza o l'assenza di un organo o di una funzione, i gradi di sviluppo; e poi anche il Principio di completezza, secondo cui la natura ha orrore del vuoto. Queste conseguenze del Principio di pienezza sono all'opera nella filosofia aristotelica della natura, anche se non esplicitate come principi o leggi necessitanti. Ma è Plotino a dedurre con coerenza la giustificazione del reale sensibile, con la sua molteplicità e gradualità delle perfezioni, dal "traboccare" di un Assoluto esuberante, benché sempre rigorosamente al di là di tutto l'essere e di ogni essenza intelligibile (*Enn.*, V, 2, 1). «Noi vediamo che ogni altra cosa, una volta giunta alla sua maturità, genera e non tollera di rimanere sola in se stessa [...]. Come dunque il primo, perfettissimo Bene potrebbe starsene infecondo in se stesso, come fosse avaro di sé o impotente, Egli che è la potenza di tutte le cose?» (*Enn.*, V, 4, 1). Come «non deve esistere soltanto l'Uno, altrimenti tutte le cose rimarrebbero nascoste, non possedendo nell'Uno una forma distinta», così e similmente la potenza di generazione coinvolge ogni ipostasi dell'Uno nella catena di generazioni che «deve procedere perennemente sino a che tutte le cose raggiungano l'ultimo grado agli ultimi limiti del possibile» (*Enn.*, IV, 8, 6)[10]. E questa generazione, o degenerazione «fino all'ultima feccia delle cose, vicendevolmente legate le une alle altre senza lacuna» (*Enn.*, V, 2, 2), avviene senza una valutazione e un conseguente atto di volontà, ma è conforme alla natura che le cose siano come sono, una migliore, l'altra peggiore, ma tutte cospiranti nel migliore dei mondi (*Enn.*, III, 3, 3). Nel mondo intelligibile tutto è provvidenza, e tutto avviene come la composizione dei caratteri in un dramma, dove i personaggi sublimi interagiscono con quelli villani e scurrili, e il dramma non sarebbe più bello se si eliminassero i personaggi inferiori. Il darsi del male prodotto dagli uomini produce una crepa, che Lovejoy trascura di notare, nell'affresco plotiniano dell'ordine intelligibile perfetto dell'esistente, e rende

[10] Da LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, cit., Plotino è considerato alle pp. 67-72. La traduzione dei luoghi citati dalle *Enneadi* è da me desunta dall'edizione a cura di Giuseppe Faggin, Milano, Rusconi, 1992.

faticoso il darne ragione invocando l'impotenza, o *akrasia*, di una volontà che non segue sempre il meglio possibile alla potenza della sua essenza naturale. Ma l'ordine del bene è comunque salvato: quel che ai livelli superiori della catena dell'essere è provvidenza, in quelli inferiori è destino. Perciò i mali sono conseguenze, e conseguenze necessarie; ed essi derivano da noi quando, senza essere costretti dalla provvidenza, congiungiamo da noi stessi le nostre azioni alle opere della provvidenza e a quelle che derivano da esse, ma non siamo capaci di accordare insieme le nostre azioni secondo la volontà della provvidenza ed agiamo secondo il nostro volere o secondo quello di un'altra parte dell'universo o accogliendo in noi qualche passione.

Da questo sapiente ordine delle cose Pope traeva motivo di ottimismo per l'uomo e la sua morale. «*Of system possible if'tis confest / That wisdom infinite must form the best, / [...] al must full or not coherent be, / And all that rises, rise in due degree [...]. Vast chain of being! which from God began, / Natures aethereal, human, angel, man, / Beast, bird, fish, insect, what no eye can see, / No glass can reach; from Infinite to thee, / From thee to nothing*»[11]. Questa citazione è solo un esempio tra i moltissimi che attestano il permanere nel Settecento della concezione improntata al Principio di pienezza. A questo punto potrei passare a esporre il capitolo – il quinto – che Lovejoy dedica a Spinoza (contrapposto a Leibniz, a tutto sfavore di quest'ultimo per la coerenza del ragionare del filosofo ebreo a confronto delle poco convincenti distinzioni del filosofo tedesco fra "necessità morale" e "necessità metafisica", "necessitato per inclinazione" e "necessitato per coazione"), se non convenisse prima attraversare il capitolo dedicato ad "alcuni conflitti del pensiero medievale" – il terzo – perché la controversia aperta da Hintikka ed altri sul valore storiografico della tesi di Lovejoy attinge il suo materiale anche e soprattutto a quel genere di concezione delle modalità che emerge nel pensiero medieva-

[11] «Se dei sistemi possibili si ammette / Che l'infinita sapienza deve il meglio foggiare, [...] allora tutto pieno dev'essere, o non coerente / E tutto ciò che nasce, nascere nel grado dovuto [...]. O grande catena dell'essere! che da Dio ebbe inizio, / Nature eteree, umane, angeli, uomo, / Bestia, uccello, pesce, insetto, ciò che nessun occhio arriva a vedere, / Né lente può cogliere; dall'Infinito a te, / Da te al nulla» (*Saggio sull'uomo*, cit. in LOVEJOY, *La grande catena dell'Essere*, cit., pp. 65-66).

le. I critici di Lovejoy sostengono che il tema di una autentica scelta tra possibilità differenti dell'essere e tra mondi possibili alternativi a quello esistente emerge dalla metafisica teologica medievale. Essi valorizzano le differenze tra la necessità logica, la necessità ontologica e quella nomica nei sistemi di enti. Si dibatte pure la questione se i Greci avessero l'idea di una possibilità logica distinta dal possibile che è già *in nuce* nella potenza d'essere dell'esistente, e se sia attendibile cercare nei Greci nozioni di mondi possibili alternativi a quello esistente, come Lovejoy sembra supporre a proposito dei Neoplatonici.

Il Principio di pienezza, con le idee ad esso connesse, derivò al Medioevo cristiano tramite gli scritti di due autori neoplatonizzanti assai influenti, Agostino e lo Pseudo-Dionigi. L'idea della sovrabbondanza generativa, senza invidia, del Divino Amore ripete quasi identicamente formule secolari, per esempio nella teologia di San Tommaso (*Comment. de divinis nominibus*, 9: «*[amor] non permisit manere Deum in se ipso sine germine...*») e nella poesia di Dante. «La divina bontà, che da sé sperne / Ogni livore, ardendo in sé sfavilla, / Sí che dispiega le bellezze eterne» (*Paradiso*, VII, 64-66); «Ciò che non more, e ciò che può morire, / Non è se non splendor di quella Idea / Che partorisce, amando, il nostre Sire [...]; / Per sua bontade il suo raggiare aduna, / quasi specchiato, in nove sussistenze, / Eternalmente rimanendosi una. / Quindi discende all'ultime potenze / Giù d'atto in atto, tanto divenendo, / Che più non fa che brievi contingenze» (*Paradiso*, XIII, 52-63)[12]. Ma sussistevano nella coscienza teologica cristiana medievale alcune concezioni di sostanza che impedivano l'adozione integrale del Principio di continuità assieme alle sue conseguenze implicite. Troppo bello per rifiutarlo, troppo sconveniente per accettarlo. Ne risultò una situazione di conflitto profondo, alla quale si cercava di sottrarsi con alchimie concettuali di fatto poco risolutive, che, condensando il discorso di Lovejoy, possiamo esplicitare in tre temi.

Innanzitutto, contraddiceva lo spirito di una filosofia "religiosa", e che ha a che fare con un Dio personale – il quale per amore interviene nella vita degli uomini e nella storia della creazione –, l'assume-

[12] Cit. in LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, cit., pp. 74-75, dove si suggerisce che "atto", nel verso 62, significhi attualizzazione del possibile.

re il modello emanazionistico che preserva l'assoluta indifferenza di Dio rispetto alla serie discendente delle Sue ipostasi. Ma, se si asserisce che Dio amando le idee delle cose che sono in Lui, vuole ciò che ama per il fatto di amare Se stesso, allora si asserisce che Dio vuole che le cose, che sono nel Suo intelletto, pure esistano, e quindi le crea per intrinseca necessità della Sua natura. Quindi, l'esistente creato è necessario e non può non essere, nel senso che ogni possibilità autentica che una cosa esista deve attualizzarsi, in un tempo e in un modo determinati.

In secondo luogo, concepire il mondo attuale delle esistenze intelligibili e sensibili come espressione dell'amore sovrabbondante di Dio significava asserire che questo mondo è il migliore tra quelli possibili, perché l'Amore eterno non può volere che l'ordine universale delle cose che sussistono per il Suo atto creativo non sia il meglio arrangiato ad esprimere la perfezione dell'amore, in ogni cosa e aspetto dell'universo, ciascuna secondo la misura della sua essenza funzionale alla completezza delle altre. Ma ciò denota una limitazione alla libertà creativa di Dio sia nelle cose particolari – perché nulla poteva Dio lasciare di increato delle cose che un certo momento ha creato o omesso di creare –, sia nel modo, perché non avrebbe potuto creare l'essenza di ciascuna cosa che costituisce il sistema dell'universo, se non secondo il modo e il tempo in cui l'essere di essa interviene nella completezza del tutto. Quindi, si deve ammettere la piena e necessaria corrispondenza del possibile esistentificabile e del reale esistente.

In terzo luogo, un conflitto sorgeva dalla distinzione tra il Bene in sé e la bontà della creazione che ne manifesta la gloria. Dedicarsi alle creature, donare il proprio potenziale d'essere o imitare l'amore di Dio nella generazione fisica e nella creazione artistica, sembra glorificare Dio manifestandone una favilla della luce che fa nascere i molti dall'Uno. Ma d'altronde, perché dissipare intelligenza ed anima nel meno perfetto anziché rivolgerle all'Amore in sé, immutabile e perfetto, e trovare riposo in esso? Quindi, due prospettive esistenziali sul Sommo Bene da desiderare inconciliabili, ma pure indissolubili tra loro in modo radicale: accrescere partendo dall'Uno l'ordinata varietà dei molti nel mondo, oppure rifuggire l'implicazione mondana con i molti e concentrarsi nell'Uno.

Queste aporie concettuali, riflesse in conflitti dottrinali che, come racconta Lovejoy, vennero alla luce nel tardo medioevo nei tentativi di rendere congruenti le concezioni della Bontà assoluta di Dio con la bontà ontologicamente relativa delle cose mondane, in pochi filosofi si presentarono così acutamente come in quelli che seppero trarre con tutta la coerenza le conseguenze dei principî di ragion sufficiente (perché queste cose, che esistono, esistono così e non altrimenti?) e di pienezza quali erano impliciti nel significato comunemente accetto della dottrina della bontà di Dio. Uno di questi fu Abelardo, a proposito del quale Lovejoy giudica che «con cinque secoli di anticipo, trasse dalle premesse platoniche le più caratteristiche fra le conclusioni di Spinoza», condensate nell'espressione generica di «ottimismo deterministico»[13].

È stato Abelardo a rendere evidente la contraddizione nel derivare dall'asserita bontà della Ragione del Mondo la conclusione che Dio potesse fare più cose o cose migliori di ciò che ha effettivamente fatto, come, invece, verissimamente dice Platone nel *Timeo* (30c-d): che Dio volle che questo mondo, come un tutto animato e intelligente, assomigliasse al più bello e al più compiutamente perfetto degli animali intelligibili; o la conclusione che Dio potesse astenersi dal produrre alcune cose atte a essere prodotte, o che dalla divina provvidenza tutte le cose non vengano a ciascuna per debita causa e ragione d'essere, secondo una ragionale convenienza reciproca, che rende un bene anche l'esistenza dei mali, come ha detto Agostino. Ed argomentavano pure bene, a suo giudizio, coloro che affermavano che, a fare le singole cose, Dio sia stato indotto dal valore del bene che c'è in esse piuttosto che dalla scelta (*libitum*) della Sua stessa volontà. L'affinità dottrinale di Abelardo con Spinoza risulta in modo particolarmente chiara nella sua risposta all'obiezione di coloro, secondo i quali non ci sarebbe da rendere grazie a Dio per ciò che ha fatto, se lo ha fatto per necessità e non per volontà. La risposta è che una bontà così grande e una volontà così perfetta nel fare spontaneamente ciò che deve fare è tanto più completamente da amarsi e da lodare, perché appartiene a Dio sostanzialmente e non per accidente.

13 *Ivi*, pp. 76, 78.

Gli argomenti dei filosofi e teologi ortodossi per sfuggire alle conseguenze del pur accettato Principio di pienezza, connesso all'idea platonica della Bontà di Dio, appaiono viziati da inconsistenza logica, e al più valorizzabili per la loro «feconda incoerenza»[14]. Tra questi argomenti inconsistenti Lovejoy annovera anche la distinzione tomista, a suo giudizio poi ripresa da Leibniz, tra "necessità assoluta" e "necessità ipotetica", per la quale Dio sceglierebbe tra le cose concepibili dal Suo intelletto quelle che non tolgono la ragione di bene, la quale è, da ultimo e fondamentalmente, Dio stesso; quindi Egli può volere che non esista qualsiasi cosa fuori di se stesso[15]. Alla fine, tutte le considerazioni di Lovejoy convergono a questa dimostrazione: se si ammette il Principio di pienezza, se ne deve desumere la completa corrispondenza delle sfere del possibile e del reale, con il determinismo cosmico che ciò comporta.

E per finire, il dissidio non più solo tra idee speculative conviventi nella stessa mente, ma fra due ideali pratici nella stesso animo, quello tra i valori reali e il Bene in sé, tra l'uscire da sé verso i molti, la loro cura e composizione in ordinata varietà e l'imitazione artistica e produttiva di Dio, e quello, contrario al primo, della fuga dai molti e del ritorno all'interiorità, dove acquietarsi nella partecipazione di una Grazia alla quale non si può aggiungere alcun bene. La via ascendente dai molti all'Uno fu il modello prevalente dal Medioevo fino alla prima Età moderna, ma rimasero tuttavia sempre feconde certe radici di filosofia mondana e la convinzione che l'Essere sia intrinsecamente molteplice, che l'aggiunta dell'esistenza alle essenze sia un bene, che la traduzione di possibilità intelligibili in realtà sensibili sia un accrescimento del loro valore, «che l'essenza stessa del Bene consista nella massima attuazione della varietà»[16]. Ma potremmo aggiungere che l'Uno-Bene neoplatonico, che di per sé è nulla, "per altri" è ragione di tutto: delle qualità, delle quantità, delle relazioni, delle mutazioni, e di tutte le categorie reali escogitabili, e quindi potrebbe considerarsi un sapere intrinseco all'intelligenza umana, un "come" del suo *conatus essendi*.

[14] *Ivi*, p. 104.
[15] *Ivi*, pp. 80-81, in riferimento alla *Summa contra Gentiles*, I, 81.
[16] *Ivi*, p. 104.

E così torniamo a Spinoza. È importante la constatazione di Lovejoy: pur supponendo, come lui sostiene debba supporsi, che Spinoza abbia inferito direttamente dal principio di ragion sufficiente la necessaria esistenza di ogni fatto dell'esistenza attribuibile alle essenze e alle loro relazioni, Spinoza non ha dedotto tutto il reale dall'esistenza di Dio come causa. L'esistenza di Dio fu da lui, essa stessa, di fatto, dedotta dallo stesso principio[17]. Dico che questa osservazione è importante perché, appunto di fatto e testualmente, Spinoza ha dedotto la verità della proposizione «*La Mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna ed infinita di Dio*» (EIIp47) nella parte seconda dell'*Etica*, in un contesto di discorso psicofisiologico sull'essenza della mente e sui suoi diversi modi di percepire, affermare, conoscere, generalizzare, intuire. La trattazione dell'essenza di Dio come Sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno infinito ecc., e il trattato sui generi della causalità divina, che costituiscono la prima parte dell'*Etica*, non sono gli unici fondamenti metafisici di tutta l'*Etica*, ma sono le nozioni comuni che consentono le argomentazioni geometricamente deduttive delle sue parti successive alla prima. Per cui ciò che può istituire cognitivamente e fattualmente l'intelligenza psicofisica partendo da se stessa, dalle condizioni causali naturali della sua attuale esistenza e dalla sua potenza di concepire ed effettuare strutture relazionali tra le cose, non è pregiudicato dalle proposizioni contenute nel trattato su Dio. Non c'è nulla, nella metafisica di Spinoza, che, assieme all'affermazione, in sé alquanto ovvia, che «*esiste necessariamente ciò di cui non si dà alcuna ragione o causa che gli impedisca di esistere*» (EIp11dm2) (ma si provi a concepire qualcosa o stato di cose che non esiste di fatto – che non è solo ente di immaginazione – senza che vi sia una qualche ragione o motivo che gli impedisca di esistere!) implichi l'impossibilità che esistano altre cose oltre quelle attuali, e che si diano altri ordini e connessioni di cose, oltre le attuali, i quali *prima* saranno di necessità metafisica, ma non esistenti, e poi, una volta istituiti in essere effettuale, esisteranno necessariamente nel momento in cui esisteranno. Non c'è nulla in Spinoza che contraddica l'asserto, col quale più tardi Kant invaliderà l'argo-

[17] *Ivi*, p. 161.

mento ontologico dell'esistenza di Dio, che l'esistenza non è un predicato logico. L'esistenza di ogni modo finito di Dio è, secondo l'essenza formale di questo modo, eternamente attuale, ma non c'è ragione, in un sistema monistico, per inferirne l'immutabilità, dato che ogni essenza ha una tendenza ad attualizzare la sua virtualità esistentiva, o a patire per una causa che lo impedisce, ed esiste in queste transizioni.

Questo, o almeno una parte di questo, a Lovejoy non sfugge, e quindi egli asserisce che Spinoza «aveva espresso il Principio della pienezza nella forma meno compromettente [la forma più compromettente è quella secondo la quale tutti i possibili esistono attuati simultaneamente ed immutabilmente], e lo aveva enunciato come necessario in senso logico»[18]. Ma poi Lovejoy s'impelaga sostantificando la logica, dicendo che secondo Spinoza tutto è come dev'essere «per l'eterna natura logica delle cose», e che di ogni caratteristica e vicenda della vita umana fosse per lui «definitivamente inconcepibile il contrario». Come se, per Spinoza, per liberarsi dall'assillo delle passioni fosse sufficiente avere un'idea chiara e distinta delle loro cause, o come se per lui comprendere le ragioni per le quali una dittatura oppressiva delle libertà essenziali – tra le quali egli poneva il poter vivere secondo ragione – è necessariamente quella che è, bastasse a rendere la tirannia più giusta, e più felici gli oppressi.

La tesi, com'è attribuita a Spinoza, della necessità logica, per la quale l'universo esistente è talmente logicamente necessario che neppure un intelletto infinito avrebbe potuto concepirne un'alternativa, serve a Lovejoy da scandaglio delle incongruenze nell'applicazione leibniziana del principio di ragion sufficiente. Per evitare la Scilla del determinismo universale e la Cariddi dell'universale casualità dell'esistente, che renderebbe aleatoria ogni regolarità e impossibile ogni scienza del reale, Leibniz obiettò che a Spinoza era sfuggito il fatto che l'esistenza di una cosa dipende non solo dalla possibilità logica della sua essenza – l'intrinseca non contraddittorietà del suo esistere – ma anche dalla compossibilità o compatibilità sua a esistere assieme a tutte le altre. Benché nella realtà delle essenze semplici non si dia

[18] *Ivi*, p. 164.

nulla che le ponga in contraddizione reciproca, essendo tutte individualmente differenti, distintamente positive, teoreticamente compatibili tra loro, nell'esistenza concreta non tutte le combinazioni sono possibili. Perciò, alcune essenze possono coesistere con altre in un mondo, ma non con qualsiasi altra in qualsiasi mondo. Pronunciando il suo *fiat* a un mondo Dio ha nello stesso istante decretato che alcune essenze, come alcune specie di animali, la cui idea sussiste nella sua mente, mai sarebbero esistite realmente, perché non sarebbero compatibili con le altre cui è stato concesso di realizzare la loro tendenza a esistere. Che questa decisione di Dio non sia arbitraria, ma risponda a una ragione di principio, non è, osserva Lovejoy, affatto chiarito negli scritti leibniziani, ma sono presumibilmente giuste le considerazioni di Russell, secondo il quale il criterio generale per giudicare un mondo possibile capace anche di esistere sarebbe la rilevabilità in esso di leggi uniformi. Ma ciò riguarda tutti gli ordini di cose possibili (intelligibili) in quanto tali, e quindi una ulteriore ragione è necessaria per spiegare in modo sufficiente perché uno solo di essi trapassa all'esistenza. Questa ragione sarebbe l'inclinazione delle essenze al bene, la maggiore connettività possibile tra le monadi descrivibile con formule semplici, la perfezione stessa della compossibilità[19].

Ma questa prospettiva non attrae l'interesse di Lovejoy, e non posso biasimarlo per questo. Se le relazioni che connettono le sostanze monadiche, anche quelle che Leibniz chiama "relazioni di concorso" (come la relazione di causa ed effetto) non hanno reali effetti trasformativi su di esse, dato che si risolvono nella struttura del mondo che ciascuna ha articolato nella propria interiorità e che ne connota l'essenza, non c'è in linea di principio alcuna differenza tra la compossibilità intermonadica e la compossibilità intrinseca delle caratteristiche che connotano l'essenza di ciascuna monade. Per Leibniz le relazioni non sono "realtà", non sono creabili da Dio; le relazioni tra monadi si risolvono nell'analisi logica delle asserzioni sugli stati on-

[19] B. Russell, *La filosofia di Leibniz* (1900), trad. it. Milano, Longanesi, 1971, pp. 68-75; citato da Lovejoy alle pp. 154, 183. Nell'esposizione critica di Russell il principio di ragione si duplica in una causalità teleologica, che è l'entelechia delle monadi al bene, e in un principio di perfezione che si aggiunge alla prima.

tologici di una monade. Per esempio, se è vera la relazione d'amore tra Paride ed Elena, questo sarà attestato dalla verità della descrizione dello stato ontologico di Paride, o di Elena[20]. Probabilmente, questo non è di per sé un intoppo all'approfondimento della prospettiva di Russell, perché, anche supponendo effetti reali derivanti dagli stati relazionali, generalmente si dà conto di questi effetti descrivendo come si è venuto a configurare il mondo intenzionale interno di una monade *P*, in quanto è presumibilmente vera la descrizione di quanto si dà a conoscere di un'altra monade *Q* che fa parte del mondo di *P*. Senza dimenticare che le monadi sono, per natura, dinamismi intenzionali.

Comunque, il fatto che le verità relative alla compossibilità si risolvano nella descrizione della natura di una monade è sufficiente a Lovejoy per identificare nella sostanza concettuale (il determinismo logico) la compossibilità leibniziana con la necessità spinoziana: la verità delle descrizioni di stati di cose che reputiamo contingenti, e che riteniamo potrebbero essere diversamente per l'azione deliberata di un soggetto intelligente nel sistema, sono in ultima analisi ridotte a verità a priori analitiche, desumibili dalla nozione dei suoi elementi costitutivi ridotti in segni denotativi. Quanto basta per dare ragione ai redattori dell'*Encyclopédie*.

> Come possono Leibniz e Wolff accordare il loro principio di ragion sufficiente con la contingenza dell'universo? La contingenza implica un pari equilibrio di possibilità. Ma che cosa è, più del principio di ragion sufficiente, contrario ad un tale equilibrio? [...] Questo può portarci alle soglie dello Spinozismo. Quei filosofi tentano, certo, di sfuggirvi [...], ma resta certo che la ragion sufficiente non può non ledere la contingenza. Quanto più un disegno ha ragioni che ne esigono l'esistenza, tanto meno sono possibili disegni diversi, cioè tanto meno questi possono pretendere l'esistenza.[21]

Né il fatto che Leibniz si appellasse alla ragion sufficiente appunto per l'irriducibilità delle proposizioni esistenziali a proposizioni necessarie, né il fatto che Spinoza distinguesse i giudizi di verità dalle idee adeguate che sono vere prescindendo dall'esistente, sono

20 Cfr. M. MUGNAI, *Leibniz's Theory of Relations*, Stuttgart, Steiner, 1992.
21 Art. *Suffisante raison*, cit. da LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, cit., a p. 188.

stati sufficienti a indurre Lovejoy a raffinare e distinguere le sue nozioni di necessità metafisica, determinismo logico e necessità analitica di stati di cose reali.

b) *J. Hintikka: sulla nozione leibniziana di necessità ipotetica*

Leibniz adoperava due concetti diversi di "necessità", una *metafisica* e un'altra che, secondo i contesti del discorso, egli chiamava necessità *ipotetica* o *fisica* o naturale. La *necessità metafisica* è quel tipo di necessità che è intrinseca alla natura delle entità, è indipendente persino da Dio e si manifesta in quello che tutti i mondi possibili hanno in comune. Nei termini di una logica modale posteriore all'epoca di Leibniz, la necessità metafisica equivale a necessità logica o concettuale. In termini leibniziani, essa caratterizza quelle verità la cui negazione implica contraddizione: ovvero è la necessità di una asserzione tale che, se si tenta di assumere il contradditorio, si perviene a una contraddizione[22].

La *necessità ipotetica* equivale in termini moderni alla necessità nomica: qualcosa accade sempre allo stesso modo e induce a ipotizzare l'esistenza di una legge di natura. Hintikka rileva che Leibniz ha scisso l'idea di necessità metafisica codificata nell'idea di un insieme di mondi possibili, dall'idea che qualche mondo è governato da leggi. Le due idee «non hanno, semplicemente, nulla a che vedere l'una con l'altra, nello schema concettuale di Leibniz, in virtù delle loro definizioni»[23]. Con questa distinzione egli intendeva conciliare il regno della legge con la libertà umana e con la perfezione divina. Poiché Dio è buono, sa qual è il migliore dei mondi e ha i mezzi per realizzarlo. Il mondo che Dio ha scelto è regolato, ossia ordinato secondo leggi, le quali non sono metafisicamente necessarie, dal momento che tale mondo è stato da Dio scelto liberamente. Le leggi del mondo scelto sono pertinenti a quel mondo e non sono altrettanto valide in altri mondi, meno perfetti.

L'originalità della distinzione leibniziana si manifesta distintamente se la si confronta alle caratteristiche del concetto aristotelico di possi-

[22] J. Hintikka, *Was Leibniz's Deity an akrates?* (1988), in *Modern Modalities*, cit., pp. 85-108; trad. it. in Hintikka, *La grande catena dell'essere*, cit., pp. 91-92, 94.

[23] *Ivi*, p. 94.

bilità. Propriamente, il concetto aristotelico di "possibilità" si risolve nella sua metafisica della distinzione fra potenza (*dynamis*) e atto, e riguarda il mondo esistente, non mondi possibili diversi dall'esistente. Aristotele distinse due modi in cui una potenzialità può realizzarsi: una di *kinesis* e una di *energheia*, ai quali corrispondono due differenti tipi di necessità. L'interpretazione che Hintikka propone del testo-chiave di *Met.* Q 4, 1047b3-6 («Se è vero che il possibile [*to dynaton*], nel modo in cui lo abbiamo determinato, ha una sua esistenza nella misura in cui può essere realizzato, allora è senz'altro falso che una determinata cosa è possibile ma non si realizzerà mai; in tal caso di conseguenza, le cose che non possono essere svanirebbero»)[24] è addotta a sostenere la sua tesi, che è di Aristotele, più che di Platone: il principio secondo cui ogni possibilità genuina prima o poi, a tempo opportuno, si realizza effettivamente. La concezione aristotelica, come la interpreta Hintikka, era «motivata dall'idea che possiamo concepire la realizzazione di una possibilità soltanto in relazione a qualche momento della nostra "storia del mondo attuale"»[25]. Ma la contrapposizione leibniziana fra modalità logica e concettuale e modalità naturali, è estranea al mondo culturale aristotelico. «Il modo univoco in cui Aristotele tratta le modalità ha le proprie radici nella mancanza di qualsiasi assunzione relativa a mondi possibili alternativi. Non restava così ad Aristotele che ancorare i propri concetti alle regolarità che hanno luogo nel corso di eventi del mondo reale»[26].

La differenza in Leibniz tra necessità metafisica e necessità nomica, come la intende Hintikka, rende l'*entelechia* leibniziana corrispondente alla *dynamis* aristotelica, e le colloca entrambe sul versan-

[24] Cfr. J. HINTIKKA, *Aristotele e la realizzazione delle possibilità nel tempo*, in ID., *La grande catena dell'essere*, cit., p. 52. Lascio immutata la traduzione di Hintikka, perché il suo rendere *to dynaton* con "il possibile", anziché con "la cosa in potenza", è funzionale al suo discorso che contrappone la concezione moderna di possibilità solo concepibile a quella aristotelica di possibilità naturale. La traduzione di G. Reale (ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano, Rusconi, 1993, p. 405) è: «Se, come si è detto, una cosa è in potenza in quanto ad essa segue l'atto, è evidente che non può essere vero il dire che questa data cosa può essere, ma non esisterà mai, perché, in questo modo, non si potrebbe più parlare di cose che non possono essere».

[25] *Ivi*, p. 55.

[26] HINTIKKA, *La divinità leibniziana era un "akrates"?*, in ID., *La grande catena dell'essere*, cit., p. 93.

te delle modalità nomica, ossia la dinamica di un mondo e la necessità formale o perfezione morale di esso, anziché su quello della modalità metafisica. E la tendenza di ogni possibile a realizzarsi dipende dalla sua intensità dinamica, che è calcolabile in un mondo, ma non allo stesso modo in un altro. Ma come funziona propriamente nel sistema leibniziano la necessità metafisica, e come si correla a quella fisica? Su questo punto le spiegazioni di Hintikka generano incertezze riguardo l'interpretazione di testi leibniziani.

Il motivo di confusione dipende dal fatto che Hintikka attribuisce poca pregnanza concettuale all'intenzione esplicativa che a Leibniz stava più a cuore e che correlava la necessità metafisica con l'impellenza o inclinazione morale ad agire in certo modo anziché diversamente, e invoca entrambe queste cose a giustificare la forma di regolatezza fisica (l'ordine effettivo delle cose e degli accadimenti) del mondo attuale.

Il passo leibniziano seguente è un caratteristico luogo d'inciampo per l'interpretazione di Hintikka.

> Con ciò abbiamo già una necessità fisica a partire dalla necessità metafisica. Infatti, anche se il mondo non è metafisicamente necessario, nel senso che il contrario implichi imperfezione, o assurdità logica, esso è tuttavia necessario fisicamente o determinato, nel senso che il contrario implica imperfezione, o assurdità morale.[27]

Secondo quanto suggerisce Hintikka, il mondo attuale dovrebbe essere per Leibniz metafisicamente contingente. «La contingenza metafisica delle regolarità che hanno luogo nel mondo reale è la base in ragione della quale Leibniz sostiene che una monade non può realmente (vale a dire, in termini metafisici) influenzarne un'altra [...]. Se le monadi dipendessero metafisicamente (concettualmente) l'una dall'altra, non potrebbero essere sostanze poiché una sostanza è caratterizzata dalla sue esistenza indipendente»[28]. È vero che per Leibniz

[27] G.W. Leibniz, *De rerum originatione radicali* (1697), in Id., *Die philosophischen Scriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin, Nachdr, 1875; Hildesheim, G. Olms, 1996, Bd. VII, p. 304; trad. it. in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di D.O. Bianca, vol. I, Torino, Utet, 1967, p. 220.

[28] Hintikka, *La divinità leibniziana era un "akrates"?*, in Id., *La grande catena dell'essere*, cit., pp. 96-97. Ma il modo di questa influenza è dipendente dalla perfezione della monade stessa. Cfr. G.W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, trad. it. *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, Torino, Utet, 1967, vol. I, pp. 78-81.

rendere ragione dell'indipendenza reciproca delle monadi avrebbe distrutto il sistema di Spinoza. Ma, tanto per complicare ulteriormente i termini della questione, lo stesso Lovejoy, per il quale Spinoza è il più coerente metafisico del suo secolo nell'applicazione del Principio di pienezza, incorre in un paradosso, e poi in una lampante contraddizione nel prendersi a cuore le vicende temporali dell'individuazione psichica degli individui. Se – così ragiona Lovejoy[29] – dalla somma potenza di Dio, ossia dalla Sua infinita natura, derivano necessariamente infinite cose in infiniti modi dall'eternità e per l'eternità (il suo riferimento è la proposizione 17 di EI), allora dall'immutabilità temporale della causa del mondo deve concludere direttamente alla necessaria "pienezza" e immutabilità del contenuto del mondo. Il tempo è estraneo a quella necessità. Il divenire e il mutamento non si adattano all'ordine razionale eterno delle cose. Senonché, per Spinoza il conseguire delle infinite cose concepibili da un intelletto infinito pertiene alla natura naturata, e non alla natura naturante. E nella natura naturata non si dà *totum simul*. Spinoza salta in genere tutto d'un colpo dagli attributi divini agli individui esistenti in un tempo e non in altri, e ci porta per una natura che non è costante, né costantemente piena. Una sempre maggiore consapevolezza del paradosso che la temporalità dell'individuazione introduce nella teoria della "pienezza" del mondo indurrà autori del secolo successivo a una radicale reinterpretazione del principio.

In realtà, non è stato necessario aspettare un secolo. Una via di composizione della necessità metafisica con la responsabilità morale nell'individuazione era stata in parte segnata nel tardo Medioevo da Errico di Gand e poi da Duns Scoto.

Hintikka, da parte sua, rileva, alla luce della sua interpretazione della necessità metafisica secondo un logicismo che rende aspro dedurne la rilevanza morale, che il ponte che Leibniz cercava di gettare tra i due tipi di necessità, quella metafisica e quella fisica, potrebbe resistere se la nozione del migliore (e unico) mondo possibile fosse una nozione coerente. Ma obietta che «questa non è una verità ovvia, perché non vi è alcuna ragione di carattere generale per la quale, ad

[29] LOVEJOY, *The Great chain of Being*, cit., pp. 163-164.

esempio, un insieme di entità ordinate parzialmente secondo la loro perfezione relativa debba avere un membro massimale, tanto più un membro massimale unico. Perché, allora, l'insieme dei mondi possibili dovrebbe avere un singolo membro distinto (e migliore). Non mi sembra che Leibniz dia mai una risposta soddisfacente a questa domanda»[30].

Inoltre, le imperfezioni «vistose» del nostro mondo reale costituiscono un fondamento per rifiutare «per ragioni logiche» la premessa leibniziana che *il* migliore dei mondi possibili sia un concetto effettivamente praticabile. Credo che Hintikka voglia dire, nell'ipotesi che tutti i possibili esistano «in una certa, per così dire, ragione delle idee»[31], che le due possibilità di Pietro, quello giusto e quello peccatore, siano confrontabili rispetto al medesimo Pietro individuale[32]. Ma l'esempio non calza, perché si può affermare che c'è un solo Pietro: quello che realmente esiste essendo *simul justus et peccator*. E qualora si voglia intendere che due idee di Pietro siano possibili come controparti in due mondi diversi, la loro diversità sarà relazionale nei rispettivi mondi, ma in un mondo comune dei mondi non si tratterà dello stesso Pietro, in base al principio che nega gli indiscernibili.

L'argomento dell'*akrasia*, o debolezza della volontà, focalizza i termini dell'interpretazione di Hintikka e, di converso, rende più evidente il suo limite nel concepire la congruenza della dimensione metafisica (l'intenderla esclusivamente sotto il profilo logico è la sua fallacia) e quella morale.

Il tema è presente anche nell'*Etica* (EIVp17 e nel suo *Scolio*), dove Spinoza accenna al tema dell'*akrasia* e cita il famoso verso delle *Metamorfosi* di Ovidio:

> *La Cupidità che nasce dalla vera conoscenza del bene e del male, in quanto questa verte sulle cose contingenti, può essere ostacolata ancora molto più facilmente dalla Cupidità delle cose che sono presenti.* [...] Credo così di aver spiegato la ragione per cui gli uomini sono mossi più dall'opinione che dalla vera

[30] Hintikka, *La divinità leibniziana era un "akrates"?*, in Id., *La grande catena dell'essere*, cit., p. 98.

[31] *De rer. orig. rad.*, cit., p. 304.

[32] Cfr. Hintikka, *La divinità leibniziana era un "akrates"?*, in Id., *La grande catena dell'essere*, cit., pp. 99-100.

ragione, e per cui la vera conoscenza del bene e del male eccita i moti dell'animo e spesso cede ad ogni genere di libidine; onde ha avuto ragione quel detto del Poeta: *Vedo il meglio e lo approvo, ma seguo il peggio*.

Questa proposizione descrive in negativo l'*akrasia* come stato doloroso della coscienza. Ciascuno sa cos'è il suo bene e il suo vero utile: conservare la propria potenza d'essere; e ciascuno sa che può farlo. Il cedere al desiderio di cose che gli si presentano con una forza maggiore della sua forza di resistere loro con impegno di non lasciarsi distrarre da una prospettiva di ragionevole vita buona, che aveva aumentato la sua potenza d'essere già con il fatto di avere formulato un ponderato proposito di vita buona, è causa di tristezza. L'impotenza è, anch'essa, percepita dalla coscienza, ed è imputata dal soggetto all'aver trascurato il proprio vero utile. Più avanti, dalla proposizione EIVp59 in avanti, Spinoza insegna – nel senso propriamente pedagogico di mostrare come potenziare a proprio beneficio una risorsa che la mente ha per sua essenza, quella di concepire e stabilizzare ordini controfattuali, ossia, nel suo lessico, "idee adeguate" – a preservare la propria potenza di essere facendo bene le stesse cose che, in condizione non regolata dal volere combinatorio adeguato, gli procurerebbero impotenza[33].

[33] Cfr. EIVp20: «[...] *in quanto ciascuno trascura il proprio utile, e cioè di conservare il proprio essere, in tanto è impotente*»; EIVp59dm: «Se l'uomo affetto da Gioia fosse condotto a tanta perfezione da concepire adeguatamente sé e le sue azioni, delle stesse azioni, delle quali è capace mentre è determinato dagli affetti che sono passioni, sarebbe ancora più capace». Assai simile a quello spinoziano è il concetto di *akrasia* esposto da A.O. Rorty, improntato alla conoscenza che l'Autrice ha di Aristotele. «X è vittima dell'*akrasia* quando compie volontariamente e intenzionalmente un'azione *a* (dove *a* può essere un'azione psicologica come quella del percepire e del decidere), pur considerando *a*, per un qualche verso, contraria al suo giudizio circa la linea d'azione che per lui sarebbe meglio adottare in qualche situazione» (A.O. RORTY, *Autoinganno,* akrasia *e irrazionalità*, in *L'io multiplo*, a cura di J. Elster, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1991, p. 132). Quel che fa la differenza tra Aristotele (e le consimili considerazioni che A.O. Rorty sviluppa nel suo saggio) e Spinoza è che per Aristotele è l'éthos sociale a prestare fondamento alla concezione dell'azione virtuosa e della saggezza pratica. Mentre per Spinoza gli esemplari sociali ed immaginifici di uomo virtuoso vanno corretti alla luce della competenza metafisica dell'intelletto individuale. La formula di Ovidio, *Metamorfosi*, VII, 20: «...video bona proboque, / Deteriora sequor» (è Medea, che parla del suo incipiente amore tragico per Giasone), ricorre anche nella lettera di Spinoza a Schuller (Ep. 58, *Opera*, ed. Gebhardt, vol. IV, p. 266, ll. 26-30): «Nam, quamvis experientia satis superque docet, homines nihil

Il volere esercitato in pratiche combinatorie, e il sapere che ne costituisce la forma regolatrice, è stato concepito diversamente da Aristotele e da Leibniz. Per il primo, il comportamento migliore è regolato da un sillogismo razionale pratico: se si conoscono, senza estranee restrizioni della potenza naturale cognitiva propria dell'individuo umano, sia la premessa maggiore che quella minore, allora non si può agire che in accordo con la dovuta conclusione. *Akrates* non può essere che un uomo carente della conoscenza piena di ciò che andrebbe fatto. Per Leibniz il criterio del bene morale è analogo alla legge tendenziale della composizione delle forze nel mondo fisico.

> Come, infatti, tutti i possibili tendono con pari diritto ad esistere, in proporzione alla loro realtà, così tutti i pesi tendono con pari diritto a discendere in proporzione alla loro gravità; e come da ciò sorge un moto nel quale si ha la massima discesa dei gravi, così si ha un mondo nel quale si ha la massima produzione dei possibili.[34]

Non sembra, nonostante la differenza dei modelli – intellettualistico in Aristotele e fisico-dinamico in Leibniz –, che il risultato necessitante dell'inclinazione al bene migliore sia diverso tra loro. «Per Aristotele è possibile agire contro il miglior giudizio (conoscenza) solo se la retta conoscenza (pensiero) non è realmente presente nella mente dell'agente come una piena (pienamente conscia) potenzialità. Per Leibniz, il caso più puro di *akrasia* è quello in cui il retto pensiero è esplicitamente presente nella mente dell'agente, ma non [per la sua distinzione fra percezioni ed appetiti] come fattore motivazionale»[35]. Sennonché, tra le due teorie sussiste una sottile ma determinante differenza nel concepire l'essenza o potenza d'essere degli enti, che in Leibniz è comparativamente relativa a uno dei mondi possibili.

minus posse, quam appetitus moderari suos, et quod sæpe, dum contrariis affectibus conflictantur, meliora vident, et deteriora sequantur, se tamen liberos esse credunt». Un'eccellente descrizione letteraria di soggetto akratico per molta parte della propria vita è il personaggio di Herz Grein nel romanzo *Ombre sull'Hudson* di Isaac B. Singer.

[34] LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*, cit., p. 304, trad. it. in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, cit., p. 220.

[35] HINTIKKA, *La divinità leibniziana era un "akrates"?*, in ID., *La grande catena dell'essere*, cit., p. 105.

Si tenga presente il quadro generale del sistema ontologico di Leibniz, sintetizzato nelle seguenti proposizioni del suo scritto, del 1697, *Sull'origine radicale delle cose*.

> Il mondo presente, infatti, è necessario fisicamente o ipoteticamente, ma non assolutamente o metafisicamente. In realtà, posto una volta che sia così, ne segue che devono nascere precisamente tali cose.

Ossia, le cose nascono secondo le leggi intrinseche a questo mondo; in un mondo fisico diverso varrebbero leggi diverse. Ma dalla serie delle cause dell'origine di ciascuna cosa non si perviene a comprendere perché le leggi causali funzionino come funzionano e non diversamente. La ragione della forma funzionale delle leggi regolative dell'ordine genetico delle cose del mondo è esterna al mondo, ed è una ragione metafisica, o forse due, la prima (le essenze delle cose) nella seconda (l'intelletto di Dio): il tendere all'esistenza di ciascuna cosa in proporzione al suo grado di essenza o realtà sostanziale (la sua "verità essenziale"), e la volontà buona di Dio che fra tutte le composizioni possibili tra le essenze vuole quella più ricca di possibilità realizzabili.

> Per spiegarci ora più distintamente in qual modo dalle verità eterne, cioè dalle verità essenziali o metafisiche, derivino verità temporali, contingenti o fisiche, dobbiamo anzitutto riconoscere che per il fatto che qualcosa esiste anziché il nulla, nelle cose possibili ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi è una esigenza di esistenza o, per così dire, una pretesa ad esistere; o, in una parola, che l'essenza di per sé tenda all'esistenza. Donde segue che tutti i possibili, ossia tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile, tendono con eguale diritto all'esistenza, in proporzione alla quantità di essenza o di realtà, cioè al grado di perfezione che implicano: la perfezione, infatti, non è altro che la quantità dell'essenza.
> Da ciò si comprende, nel modo più evidente, che fra le infinite combinazioni di possibili e di serie possibili, esiste quella che porta all'esistenza la massima quantità di essenza o di possibilità. Nelle cose c'è, sempre, un principio di determinazione che va cercato nel massimo e nel minimo, in modo che si raggiunga, per così dire, il massimo effetto con la minima spesa [...]. Così, una volta posto che l'ente prevalga sul non ente [...] o che dalla possibilità si debba passare all'atto, di qui, anche se non è data altra determinazione, segue che dovranno esistere quante più cose sono possibili, in relazione alla capacità di tempo e di luogo (cioè dell'ordine possibile dell'esistere) [...] E, come la possibilità è il principio dell'essenza, così la perfezione o grado dell'essenza (per il quale più cose sono compossibili) è il principio dell'esistenza [...].
> Abbiamo, così, le ragioni ultime della realtà, tanto delle essenze quanto delle esistenze, in un Uno, che è necessariamente superiore e anteriore allo stesso

mondo, dato che per Lui hanno realtà non soltanto le esistenze, che il mondo abbraccia, ma anche i possibili. E ciò non può trovarsi che in una fonte unica, per la connessione di tutte le cose fra loro.[36]

Il carattere formale che differenzia il mondo leibniziano da quello aristotelico è che la *dynamis* vi è intesa come tendenza e che la composizione delle tendenze, simile a quella tra i vettori di un sistema dinamico, obbedisce alle leggi di uno dei mondi possibili. Inoltre, in questo mondo la tendenza a esistere è proporzionale al grado reale o essenziale di perfezione delle cose. Ma, soprattutto, è importante per il sistema che la dimensione morale dell'agire umano avvenga secondo un'arte combinatoria o regola di combinazioni che realizza il massimo delle possibilità, la quale rende l'intelligenza umana simile a quella divina. Possiamo chiamare questa regola Principio dell'Uno generativo. Il legame concettuale che stringe la necessità metafisica con il valore morale di uno stato di cose consiste nel Principio leibniziano di compossibilità. Ma, quando ci chiediamo se si possa pensare un mondo migliore dell'esistente realmente e non illusoriamente, e ci chiediamo se si possa operare effettivamente per un mondo migliore dell'esistente, ci accorgiamo che resta non chiarito il problema di comporre le due necessità, quella fisica e quella della competenza morale o metafisica. Infatti, o lo stato attuale delle cose, dei comportamenti e delle loro conseguenze è il migliore possibile, perché un'essenza, nel mondo reale, trapassa sempre nell'esistenza secondo la sua perfezione relativa; oppure l'attuale non è già il mondo migliore possibile, ma presenta possibilità non realizzate. Detto altrimenti: ogni stato del mondo attuale è nomicamente perfetto, perché in esso ogni cosa ha nel sistema delle sue cause efficienti la ragione della sua determinazione attuale; ma è anche metafisicamente imperfetto, perché l'*akrasia* psicofisica e la tristezza delle menti, in senso spinoziano, è in esso un reale dato di fatto.

Si noti la differenza: pensare un mondo migliore suppone un'impossibile paragone tra un mondo concettuale e un mondo reale inconcettualizzabile. Operare per un mondo migliore è, invece, un'ope-

[36] G.W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, cit., pp. 303-305; trad. it. in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, cit., pp. 218-221.

razione eseguibile sulla base di certe condizioni trascendentali, cioè il teorema della compossibilità che esistentifica prima, e perfeziona poi, i termini in relazione. Perciò la causalità formale della mente è giustificabile nel secondo caso – l'azione – e non nel primo – il giudizio ricognitivo.

Ora, la ragione di questa aporia sta nel dualismo antropomorfico dell'onto-teologia leibniziana, che concepisce la ragione suprema del mondo come un Uomo Perfetto, dotato di intelligenza e volontà infinite e non soggetto a effetti derivanti dalla relazione con gli enti che devono alla sua decisione la loro esistenza. Invece, in un sistema dualistico non onticamente, ma in senso metafisico, l'aporia non si presenta, perché Dio, come Bene che nell'inclinazione a esistere degli enti si connota come legge della composizione migliore, è tanto causa reale quanto fondamento indefettibile della competenza morale. Il difetto del sistema dualistico leibniziano si manifesta nel non poter offrire una spiegazione sufficiente del perché, dal punto di vista metafisico, un sistema di forze rifugga dall'equilibrio statico, come del perché la mente rifugga dalla stasi d'indifferenza nella valutazione dei motivi d'agire. Gli equilibri di forze esistono di fatto, e la mente patisce di fatto impotenza per l'equivalenza di motivi alternativi contrari. Ciò è dovuto al modo in cui Leibniz concepiva la causalità formale della mente, come solo ricognitiva della perfezione esistente nelle cose, ma non costitutiva di relazioni perfettive tra le cose.

c) *La mia opzione storiografica: dottrina delle distinzioni e delle relazioni nella tarda Scolastica e in Suárez*

Un concetto di causalità formale, decisamente diverso da quello aristotelico di forma sostanziale, si rinviene nel magistero filosofico che Duns Scoto svolse all'alba del '300. È un concetto di causalità strettamente connesso con le distinzioni che la mente escogita come strumenti conoscitivi. La teoria scotista delle distinzioni (reali, formali, modali e di ragione) influenzerà in modo decisivo la metafisica moderna, anche se la sottigliezza analitica di Scoto non bastò a prestare a queste nozioni la desiderabile univocità di senso. Esempio ne è la distinzione formale di intelletto e volontà. Essa esclude che intelletto e volontà siano facoltà dell'anima distinguibili realmente, ma

non permette di dirimere il dubbio se questa e simili distinzioni siano mere finzioni logiche, se abbiano un fondamento nella realtà e se questo fondamento, assieme alla distinzione di ragione, sia la condizione per intervenire sulla realtà. A monte di questa indeterminatezza del concetto scontista di "forma" c'è quell'epocale concetto univoco di ente, che Scoto definisce «ciò cui non ripugna essere». Definizione negativa, che pone a concetto fondamentale della metafisica l'ente concepibile senza contraddizione, reale o mentale, compatibile con l'esistenza, ma del quale l'esistenza non è un predicato essenziale. L'ambito degli enti pensabili è costituito da tutti i possibili individuali, dalle loro proprietà possibili e dalle possibili mutue relazioni tra esse. In base alla mutua convenienza delle proprietà individuali, gli individui stessi sono considerabili quali membri di combinazioni differenti di possibilità. Ma quale criterio abbiamo per distinguere il possibile logico che può esistentificarsi, oltre alla potenza che abbia la capacità di porlo in essere? Per Scoto uno stato di cose alternativo al mondo attuale e alla sua storia è realmente, naturalmente, realizzabile, purché non muti la struttura generale del mondo attuale[37]. Ma, nel giudicare contingente la struttura nomologica del mondo attuale, noi attestiamo la capacità della nostra intelligenza di immaginare mondi non attuali e di esplorare leggi inviolabili anche di tali stati di cose trattate *secundum immaginationem*, e di usare di questi mondi ipotetici per scoprire possibilità inattuale in questo mondo reale[38].

Considerazioni di questo genere erano intessute nel dibattito metafisico del tardo Medioevo. Per taluni filosofi dell'epoca, come Gilberto di Poitiers, la nozione completa di un individuo contiene non solo i suoi predicati di individuo storico, ma anche quelli delle sue possibilità irrealizzate. Ma il trattato di metafisica che trasferì questi temi di filosofia modale alla Scolastica moderna, sia cattolica che protestante, nell'epoca fra Cartesio e Kant, furono le *Disputationes me-*

[37] Cfr. L. Alanen - S. Knuuttila, *The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors*, in *Modern Modalities*, ed. by S. Knuuttila, cit., pp. 35, con rif. a Duns Scoto, *Ord*. I, d. 3, *pars* 1, *q*. 4, *n*. 237.

[38] *Ivi*, p.39.

taphysicæ (1597) di Francisco Suárez[39]. E anche se tra i riferimenti diretti di Spinoza ad altri filosofi non è facile individuarne uno diretto a Suárez, l'influenza indiretta delle *Disputationes* sul pensiero di Spinoza è tuttavia assai verosimile[40].

La dottrina metafisica proposta da Suárez implica che il concetto di *res* o ente, di cui la metafisica si occupa, includa la possibilità di costituire in essere un modo differente di esistere, che l'intelligenza finita abbia la competenza e la forza per produrlo, e che di tale competenza si possa determinare la regola d'attuazione ottimale.

La strategia di Suárez per introdurre questo cambiamento nel realismo dell'ontologia classica consistette nell'assumere come concetto basilare della metafisica il valore nominale delle cose, ossia la loro concepibilità come entità possibili idonee a esistere. Nomi, dunque, di essenze reali che sono dispositivi virtuali. Questa concezione della natura delle cose non esclude o nega l'esistenza attuale delle cose stesse, ma solamente la mette tra parentesi facendo astrazione da essa («*præcisive tantum abstrahendo*»), e assumendo l'ente nel suo valore nominale esige che il nome – metonimia di tutte le idee d'essenza – significhi in senso formale l'essenza di una cosa, la quale possiede natura che può essere principio di operazioni vitali.

[39] Cfr. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990; trad. it. *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

[40] Cfr. C.G. NOREÑA, *Suárez and Spinoza: the metaphysic of modal being*, «Cuadernos salmantinos de filosofia», 1985, XI, 163-182. Benché non si possa dimostrare un'influenza diretta di Suárez su Spinoza, la questione della distinzione, se reale, oppure finta, o invece di "ragione ragionata", tra essenza ed esistenza era troppo diffusa nella Scolastica a cavallo tra Cinque e Seicento per negare che Spinoza non ne fosse a conoscenza. Suárez era molto apprezzato da uno degli autori ai quali Spinoza mantiene una referenza diretta, HEEREBOORD, la cui opera *Melatemata Philosophica* era nota a Spinoza. J.-L. MARION, Aporias *and the Origins of Spinoza's Theory of Adeguate Ideas*, in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, ed. by Y. Yovel, Leiden, E.J. Brill, 1993, pp. 129-158 (155), considera probabile che Spinoza conoscesse anche l'opera di J. REVIUS, *Suarez repurgatus, sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum Francisci Suárez S.J.*, Leiden 1643. Secondo come si interpreta il pensiero di Spinoza alla luce della questione della distinzione tra essenza ed esistenza cambia radicalmente il valore ontologico complessivo dell'*Etica*. Cfr. É. GILSON, (1948), trad. it. *L'essere e l'essenza*, Milano, Massimo, 1988, pp. 150-153; P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della controriforma: l'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, La Nuova Italia, 1968. L'opportunità di anticipare indicazioni sulla dottrina trascendentale di Suárez all'esposizione della teoria spinoziana delle idee adeguate apparirà presto nel seguito del mio testo.

> [...] se assumiamo l'ente significandolo con questo termine nella sua qualità di nome, la sua ragione consisterà nel possedere un'essenza reale, cioè non finta né chimerica, bensì vera e atta ad esistere realmente.
>
> [...] diciamo che l'essenza di una cosa è il principio primo, e radicale e intimo di tutte le azioni e le proprietà che convengono alla cosa, e sotto questa ragione essa è detta natura di ciascuna cosa.[41]

Tuttavia, ciò non basta a togliere un ulteriore equivoco circa il concetto di essenza possibile ordinata all'esistenza. Bisogna ancora distinguere l'essenza come *rappresentazione* di un'ente possibile, dall'essenza come *disposizione operativa a costituire in esistenza* un ente possibile. Questa è la caratteristica più originale della metafisica di Suárez, e ne qualifica l'effettiva influenza sulla metafisica trascendentale che giunge fino a Kant, sicché conviene soffermaci su di essa un poco.

In cosa consista per Suárez la realtà dell'essenza lo si può spiegare partendo dalla formulazione che Suárez desume da Duns Scoto dicendo: «chiamiamo reale quell'essenza, che in sé non involve alcuna ripugnanza, e che non è solo una finzione dell'intelletto». Espresso con una doppia negazione («*non repugnantia*»), l'*ordo ad esse* dell'intelligibile si attesta già come una disposizione ontologica positiva, della quale si precisa il carattere causale, essendo «principio o radice di operazioni reali, o di effetti, sia che pertengano al genere della causalità efficiente, sia che a quella formale o materiale». Tale principio operativo intrinseco non può, aggiunge Suárez, venire spiegato ricorrendo a un ulteriore principio intrinseco, perché non essendo che funzione-per, la sua causalità coincide con lo stesso concetto della sua essenza, o della *res* intelligibile. Di essa si può solo dire, che «da se stessa è atta ad essere, o ad esistere realmente» (*Disp. Meth.* 2: 4,6).

Il discorso tende a prestare alle regole dell'operare, in quanto definibili, la stessa realtà che tradizionalmente si attribuiva alle essenze come principî d'intelligibilità di una cosa: è una realtà intellettiva ma non rappresentativa di qualcosa esterna all'intelletto. Certamente, questo discorso sull'essenza come causa formale-efficiente *presuppone* l'esistenza del supposito, come l'intelligenza operativa presuppone il vivente che secondo essa si gestisce. Perciò Suárez dice di

[41] F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, Milano, Rusconi, 1996, pp. 411, 413.

fare un discorso «*a posteriori*». E lo ribadisce più avanti: l'essenza nominale è una potenzialità che non esclude l'attualità dell'esistenza, e quindi è cosa diversa dall'*ens in potentia* della tradizione aristotelica.

Così viene chiarita la *ratio essentiæ* in ordine ai suoi effetti. Il suo "atto d'essere" consiste nel suo *regolare* (da *reor: ratum facere*) dall'interno le azioni e nell'essere criterio di giusta attribuzione delle proprietà che alle cose convengono. Una cosa che esiste, se la sua natura oggettiva è di essere una «entità possibile con attitudine ad esistere», non smette di avere questo suo essenziale modo di essere anche quando incomincia ad esistere. La potenza oggettiva a esistere è la modalità positiva reale dell'ente intelligibile in quanto tale, sia quando non esiste, sia quando esiste[42].

Il pensiero medievale concepisce l'ordine, nel quale le relazioni tra le cose trovano la loro consistenza sistematica, come nome o manifestazione dell'essere che trascende tutti gli enti determinati, e al quale solo la ragione ha, a sua volta, relazione abituale, *habitudo intrinseca*, essendo la ragione incline per sua natura a ordinare ogni cosa secondo misura. Pertanto, la ragione dell'ordine è un principio formale che trascende gli elementi che essa trova o compone in relazione.

Che questa non sia una dichiarazione innocentemente ovvia appare subito, quando ci si chiede quale autonomia abbia la ragione nell'ideare ordini che non siano semplicemente fittizi. San Tommaso aveva detto che tutte le relazioni presuppongono una distinzione reale tra i correlati; ma notava anche che «la distinzione che è secondo l'"essere ad altro" non è supposta, ma prodotta dalla distinzione»[43].

[42] «[...] licet daremus illam aptitudinem [objectivam rerum possibilium ad existendum], dicendum consequenter esset, cum res producitur, non amittere illam aptitudinem quoad positivum, sed solum quoad carentiam sui actus: nam res, quando existit, non est minus apta ad existendum, quam antea: sed solum habet actum existendi, quam ante non habebat; neque est verisimile, quod amittat modum positivum realem, per hoc præcise, quod actu incipit existere» (*Disp. Meth*. 6: 4,9). – Per quanto segue in questa sezione a proposito della distinzione fra relazioni predicamentali e relazioni trascendentali, mi rifaccio ad alcune pagine del mio *La forma che dà l'essere alle cose*, cit., pp. 143 ss., 152 ss., in parte modificate; mentre è nuovo il riferimento alla teoria delle distinzioni, esposta in *Disp. Met*. 7: *De variis distinctionum generibus*. Cito da F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, 2 voll., Hildesheim, Olms 1965 (= DM).

[43] «Relatio præsupponit distinctionem [...]; sed distinctionem quæ est secundum ad aliquid relatio non supponit, sed facit» (*De potentia*, VIII, 3, *ad* 12).

La maggior parte dei commentatori intesero il “produrre” come dovuto al concepire e al dire, e tracciarono questa demarcazione: tutte le relazioni che hanno fondamento nell’essenza delle cose e nella loro distinzione di fatto sono reali («*secundum esse*»); le relazioni introdotte sulla base del modo soggettivo di concepire e di nominare sono estrinseche e di finzione («*secundum dici*»); le sole relazioni secondo l’essenza delle cose («*secundum esse*») sono quelle predicamentali, mentre le relazioni “trascendentali”, che non concepiscono le cose nella loro esistenza e concretezza, ma in astratto secondo la loro sola concepibilità, sono entità di ragione «*secundum dici*».

Suárez attesta la propria originalità nello spiegare, contro «il parere di quasi tutti», che la demarcazione non va posta tra l’essere (il “reale”) da una parte e il concepire e dire (rappresentare o fingere) dall’altra; bensì va posta tra l’essere e il concepire (e il conseguente dire) che ha forza di produrre condizioni relazionali reali («*secundum esse*») che non esistono prima della loro concezione, da una parte (queste sono relazioni ideate, che Suárez chiama *trascendentali*); e il semplice dire e concepire senza altra corrispondenza che per somiglianza e analogia a condizioni che già esistono nella realtà, dall’altra (queste descrizioni, quando concernono relazioni di fatto già attuali, sono chiamate *predicamentali*)[44].

L’importanza della distinzione proposta da Suárez sta nel fatto che, secondo lui, le disposizioni che le relazioni trascendentali denotano nel dominio ontologico non sono descrizioni vere di come le cose esistono e si relazionano secondo la loro natura, ma sono denotazioni di disposizioni a esistere mediante stati relazionali, ossia stati di cose virtuali pensati come costituenti e completanti l’essenza delle cose, e che, quindi, introducono una differenza tra il modo entitativo attuale e quello pensato come completo o perfetto. Il modo trascen-

[44] «Sunt vero qui existiment divisionem hanc relationis secundum dici, et secundum esse, coincidere cum alia partitione relationis in transcendentalem et predicamentalem, ita ut relatio transcendentalis tantum sit relatio secundum dici, omnis vero relatio secundum esse, prædicamentalem sit (de creatis loquimur). Hæc vero sententia licet in ore fere omnium cincumferri videatur, mihi non probatur. Opinor enim relationes transcendentales includere in re ipsa et in suo esse veras et reales habitudines [...] : relationes autem quæ sunt secundum dici, proprie et in rigore sumptas distingui ab omnibus relationibus secundum esse, sive transcendentales sint, sive prædicamentales» (*DM* 47: 3, 9).

dentale di concepire, dice Suárez, non descrive l'attualità delle cose, ma può pensare la relazione della forma alla materia o della materia alla forma, della potenza all'atto o dell'atto alla potenza, non come sono nell'attualità dell'esistente, ma «secondo quasi una differenza costituente e completante l'essenza della cosa considerata». Questo è possibile alla considerazione trascendentale, in quanto per pensare relazioni che possono essere reali essa non ha bisogno di fondarsi, come ne ha la relazione di un predicato reale a un soggetto attuale, sui tre requisiti delle relazioni reali, che sono: (a) il fondamento reale assoluto (per es. la bianchezza nel dire che Giacomo è bianco, o l'attestata capacità generativa di Paolo nel dire che Paolo è padre di Filippo), (b) la realtà ed esistenza del termine relativo e (c) la distinzione reale tra il *fondamentum relationis* e i termini realmente esistenti di essa. La considerazione trascendentale, invece, non ha bisogno di riferirsi a un termine reale esterno alla mente come al suo fondamento di legittimità, ma può mantenere un'idea, una finzione, una negazione, un'*excogitatum* pensato *come se* fosse vero, insomma un *ens rationis*, come fondamento della differenza tra l'essenza pensata come perfetta e in relazione completa, e l'essenza fattuale di un ente. Essa fa in questo modo valere un'intenzionalità pura dell'intelligenza (una "*habitudo transcendentalis*") ad entità di ragione che non sono esistenti reali, ma servono (come gli elementi teorici di una scienza della natura) a prevedere quel che potrà esistere, o che attualmente è da concepirsi come solo in potenza, o che potrebbe esistere come perfetto nella sua costituzione essenziale attingibile solo dall'intelligenza[45].

[45] «Rursus transcendentalis respectus non semper requirit realem terminum, sed interdum potest ad ens fictum, seu rationis, vel ad extrinsecam aliquam denominationem, ut conceptus, seu cogitatio de ente rationis, seu privatione ut sic, transcendentalem habitudinem dicit ad illud objectum, quod tamen ens reale non est. Sæpe etiam hic trascendentalis respectus, licet sit ad terminum realem, non tamen requirit realem existentiam eius, ut scientia de futuro eclipsi dicit habitudinem realem transcendentalem ad illam, quatenus non existat: et idem est in qualibet scientia de objecto possibili, et de potentia respectu actus non existentis. Denique hic respectus transcendentalis nullum requirit fundamentum [...] Et ratio est manifesta, quia hic transcendentalis respectus non advenit alicui rei iam constitutæ in suo esse essentiali, sed est quasi differentia constituens et complens essentiam illius rei, cuius respectus esse dicitur» (*DM* 47: 4,2).

Sotto quest'aspetto, il discrimine tra la relazione predicamentale e quella trascendentale è che la prima può dirsi costitutiva, ma solo in quanto, riferendo formalmente una qualità o quantità o modo d'essere in situazione, rileva negli enti una certa modalità d'essere, che costituisce un genere peculiare di enti, e lo considera un modo d'essere stabilizzato («*plene constituto in suo esse essentiali et absoluto*») e modello della correttezza dei riferimenti relazionali che potrebbero determinare più precisamente l'essenza della cosa; mentre la considerazione trascendentale compara la forma attuale con quella differente forma metafisica, alla quale la prima si approssima, stabilendo una differenza essenziale, e così pensa la relazione della cosa ad altro sotto la forma d'essere metafisica della cosa, rispetto alla quale la presente forma fisica è incompleta[46]. Per il riferimento alla differenza e per l'impiego funzionale di entità di ragione, le relazioni trascendentali possono, quindi, considerarsi per loro natura controfattuali.

La seconda caratteristica delle relazioni trascendentali è che esse sono basate su una formalità operativa che causa un modo d'essere nel termine della relazione. Suárez la spiega così: la funzione delle relazioni predicamentali consiste nell'indicare l'attributo rispetto al quale il soggetto è adeguatamente correlabile, non però nel costituire in essere un termine di correlazione che non esiste altrimenti che in virtù della relazione stessa. Quest'ultimo è, appunto, il caso delle relazioni di movimento, di azione, di passione. Il movimento è un'attitudine, nell'ente, per la quale il termine del movimento è costituito dalla relazione che l'ente ha con esso[47]. E così, generalizzando, si può

[46] «Atque hinc colligi potest aliud discrimen, nam relatio prædicamentalis est quædam forma accidentalis, adveniens fundamento plene constituto in suo esse essentiali et absoluto [...] Respectus vero transcendentalis nec comparatur ut accidens, neque ut completa forma ad illam rem, quam proxime actuat, et ejus est respectus: sed comparatur ut essentiali differentia, et consequenter ut ens incompletum in illo genere, ad quod pertinet illa res quam actuat vel constituit, eamque non proprie refert ad aliud per modum Physicæ formæ, sed illam constituit per modum Metaphysicæ differentiæ, ut ordinatam vel relatam ad aliud» (*DM* 47: 4,3).

[47] «Relatio prædicamentalis dicitur respicere aliud ut pure terminum, quia circa illud nullum aliud munus exercet, nisi respiciendi tantum. Hoc autem modo non potest dici motus, aut actio, vel passio esse purus respectus ad terminus, nam habitudo motus ad terminum, est habitudo per quam ipse terminus in esse constituitur; unde non dicit habitudinem ad terminum ut respiciendum tantum, sed ut constituendum per ipsum» (*DM* 47: 4,10).

dire che «una formalità trascendentale, considerata per se stessa, esercita una funzione reale circa quello, che è oggetto o termine della sua considerazione, o causandolo, o trovandolo, o rappresentandolo, o in qualche altro simile modo costituendolo in essere»[48]. Mentre la relazione predicamentale ha la funzione di rispecchiare («*respicere*») una condizione ontologica già determinata, quella trascendentale ha la funzione («*officium*») e il risultato («*munus*») di «costituire la forma stessa, o la natura che causa qualcosa o istituisce una particolare attitudine operativa circa la cosa alla quale si riferisce»[49]. Oppure, procedendo in senso inverso, la considerazione trascendentale *costituisce* entità formali di ragione, che sono forme metafisiche di perfezione ontologica, rispetto alla quale trova nelle cose di natura relazioni causali e attitudini operative adeguate ad attuarla.

Da questa seconda discriminante fra i due modi in questione di considerare le relazioni ne discende una terza. La considerazione predicamentale istituisce relazioni tra coesistenti. Essa trova o introduce il criterio o fondamento del comporre in relazione i termini, ma non concepisce tale fondamento per sé, come un principio di possibilità essenziale, o un'attitudine di natura a cambiare condizione – come per un corpo il riscaldarsi, per l'occhio il processo fisiologico del vedere, per un animale la potenzialità fisiologica del generare, per il correlarsi metodico ad altro la capacità essenziale di realizzare una perfezione. Le predicazioni connettono secondo le dieci categorie il calore al corpo cui inerisce, la visione alla cosa veduta, la paternità alla figliolanza, l'essere assieme come qualificata compresenza. Invece, le relazioni trascendentali sussistono spesso sulla base di princìpi fisiologici che sono forze virtuali, su attitudini operative, che sono disposizioni ad acquisire una condizione che non è compresente con l'ente e attribuibile ad esso come predicato, ma è un modo d'essere istituito dalla natura ed

[48] *Ibid*.

[49] «Sic ergo explicata illa differentia [respecus prædicamentalis *versus* respectus transcendentalis], vera et universalis esse videtur: recteque explicare proprium munus relationis prædicamentalis, quod est referre formaliter, seu *respicere* aliud, a *munere et officio* respectus transcendentalis, quod est *constituere* formam vel naturam, aliquid causantem vel operantem aliquo modo circa rem ad quam dicit habitudinem, vel e converso» (*DM* 47: 4, 11).

ordinato a un particolare scopo. Disposizione operativa che può considerarsi per se stessa, indipendentemente dal suo risultato, o alla quale sono paragonabili differenti risultati possibili, conseguenti a differenti modi formali di agire[50]. Le relazioni composte sulla base di princìpi formali d'azione ordinata a uno scopo, per sé istituiti in natura, sono trascendentali, dice Suárez; ma precisa che *trascendentale* è, propriamente, non la disposizione operativa che si riconosce nella cosa naturale, ma la forma (per esempio: la considerazione "scientifica" dell'oggetto, diversa dalla forma successiva alla sua considerazione estetica) istituita dalla considerazione riflessiva della cosa.

Consegue dalla seconda e terza demarcazione che le relazioni trascendentali sono istituite secondo forme concepite nella mente, per introdurre variazioni differenziali nel modo d'essere naturale delle cose, corrispondenti a modi virtuali reali delle cose stesse[51].

Ho notato che la formalità trascendentale ha efficacia nell'impostare modi descrittivi ontologici controfattuali, concetto che Suárez esprime dicendo che, rispetto alle descrizioni predicamentali di coesistenti che hanno un fondamento attuale per correlarli, le relazioni trascendentali sono «*novas res*», ordini relazionali possibili dedotti da *principi reali* essenzialmente indipendenti dalla natura attuale delle cose, alle quali pure quei principi vengono scientificamente attribuiti[52].

Si direbbe che il modo di considerazione trascendentale possa includere quello predicamentale. Esso, infatti, «vaga per tutti i predicamenti» (*DM* 47: 3, 10), e giudica le connessioni predicamentali da un livello formale superiore, che prescinde dai modi esistentivi di

[50] «Relatio prædicamentalis non est in rerum natura instituta ad aliquod peculiare munus obeundum, sed ad hoc solum res alias comitari dicitur, ut aliquæ res sese respiciant ex vi alicuius rationis [...] Respectus autem transcendentalis convenit alicui formæ vel entitati, aut modo entis, quatenus ad aliquod peculiare munus, quod potest per se intendi per aliquam actionem» (*DM* 47: 4, 14).

[51] «Respectus autem transcendentalis non est concipiendus tamquam integra forma cujus munus est tantum referre, sed est essentialis modus, seu differentia alicuius formæ seu entitatis, quatenus ad causandum aliquo modo, vel operandum circa alia, per se primo instituta est, vel e converso, quatenus ab alia essentialiter pendet» (*DM* 47: 4, 15).

[52] «Responsio vera est [...] scientiam, et alia huiusmodi entia secundum essentialem suam rationem non dicere respectum prædicamentalem, sed transcendentalem tantum. [...] relationes predicamentales non esse novas res, aut modos reales ex natura rei distinctos ab illis rebus in quibus fundari dicuntur» (*DM* 47: 4, 18, 20).

fatto, ponendo l'ente in un modo d'essere operativo in tensione tra la condizione di fatto e quella metafisica.

La relazione trascendentale, eminente fra le altre, nella quale trova applicazione la dottrina esposta, è quella istituita in funzione del concetto di "bene". La definizione del concetto trascendentale di "bene" come *ratio convenientiæ* è caratteristica della metafisica moderna, e la si rinviene anche in Spinoza.

> Dicendum ergo est, bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiæ [...]; unde *bonitas dicit ipsam perfectionem rei*, connotando prædictam convenientiam, *seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium*.[53]

La *ratio convenientiæ* è un'*entitas*, quindi un'intelligibile *præcise sumptum*, che va pensata come regola di connessione. Essa non denota (descrive) la qualità e l'effetto delle relazioni attuali fra le cose, bensì connota (stabilisce) quali relazioni realizzano esistentivamente le possibilità essenziali delle cose.

Da quanto esposto rileviamo come Suárez attribuisca all'intelligenza una causalità formale e allo stesso tempo efficiente, nella misura in cui essa segue un modo operativo improntato a formalità metafisiche; e affermi anche che tale causalità non sia estrinseca alla natura essenziale delle stesse cose. Egli non si nasconde la difficoltà di spiegare adeguatamente come una forma mentale abbia l'efficacia di produrre in essere entità rispondenti alla concezione mentale di esse[54].

[53] *DM* 10: 1, 12; corsivo mio.

[54] Ai tempi di Cartesio *l'influit esse in alio* della definizione suáreziana di causa, e la sua distinzione di questo concetto da quello della relazione della causa all'effetto (*DM* 12: 2, 13) era interpretato solo in funzione della prevalente causalità efficiente fisica, e quindi lo si intendeva come *influsso fisico*. Questo spiega perché Leibniz, nel suo scritto giovanile *Dissertatio de Arte combinatoria* (1666) scriva: «È improbabile che il termine *causa* esprima un concetto univoco significando causa efficiente, materiale, formale, finale. Infatti che cosa è, allo stesso modo, la parola *influsso* se non una parola?» (LEIBNIZ, *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Bari, Laterza, 1992, vol. I, pp. 12-13). Se si pone mente alla funzione che Suárez assegna alle relazioni trascendentali nello spiegare *ogni* convenienza relazionale, compresa quella di causa nel senso più generale del termine, si comprende come la teoria di Suárez riuscisse poco congeniale anche alla più matura concezione di Leibniz, quando questi dice che «le cause si assumono non sulla base di un influsso reale, ma dalla ragione che sanno dare» (*Prospetto delle scoperte sui mirabili segreti della natura* (1698), in *Scritti filosofici*, cit., I, p. 252).

Importante è, però, che egli concepisca e imposti un problema che diventerà cruciale per la successiva metafisica trascendentale.

Istituire relazioni è un'operazione mentale che accompagna o segue quella di rilevare distinzioni. Anche a questo proposito Suárez è allo stesso tempo veicolo della tradizione e propulsore di innovazione nella metafisica moderna.

Tradizionalmente si distinguevano le distinzioni reali, di cose che sono distinte in quanto esistono distintamente, da quelle "di ragione", dette così perché finte dalla mente per ragionare e che conservano con le cose reali una qualche verosimiglianza. Con Duns Scoto si aggiunse la classe delle distinzioni "formali", che alcuni finirono con l'identificare con quelle modali, altri con i gradi di intensità che presenta una cosa in un suo predicato. A Suárez non sfuggiva che la sua teoria delle relazioni trascendentali – escogitazioni mentali che attualizzano possibilità virtuali delle cose – presupponesse un'analoga innovazione nel valore ontologico da attribuire alle distinzione "di ragione"[55].

Sempre secondo la tradizione scolastica – e qui seguo l'esposizione della *Disputatio Metaphysica* VII: *De variis distinctionum generibus* – la distinzione di ragione si divideva a sua volta in due tipi differenti: una distinzione che non ha fondamento nell'essenza della cosa distinta, ed è chiamata di *ragione raziocinante*, perché nasce solo da impresa (*negotiatione*) e operazione dell'intelletto; l'altra che ha fondamento nella cosa, e da molti è chiamata di *ragione raziocinata*, espressione equivoca che presumibilmente significa il fatto che la distinzione non sussiste in atto e formalmente nelle cose, ma viene in essere o è escogitata dalla ragione; tuttavia, è "raziocinata" invero perché non è da attribuirsi del tutto alla sola operazione della ragione, ma allo spunto che la cosa stessa offre, oppure a una qual certa rilevanza e attitudine di una cosa rispetto alle caratteristiche di altre circa le quali la mente va ragionando. Ma l'unica differenza che può attribuirsi a questi tipi, osserva Suárez, non consiste nell'avere o non avere fondamento nella cosa, dato che le entità distinte non sono finte, ma reali concepite in modi differenti.

[55] Cfr. S.K. Knebel, *Entre logique mentaliste et métaphysique conceptualiste: la Distinctio rationis ratiocinantis*, «Les Etudes philosophyques», 2002, 2, pp. 145-167.

> [...] questi due generi di distinzioni di ragione opportunamente possono chiarirsi in questo modo, che la distinzione di ragione raziocinante vada nel senso del medesimo concetto adeguato o semplice della medesima cosa, solo impiegando qualche ripetizione o comparazione di essa che la mente produce. Così infatti Pietro viene distinto da se stesso, o in ragione di soggetto e predicato, o in ragione del termine e del soggetto della relazione, quando è affermato identico a se stesso; in queste e simili distinzioni di ragione il concetto di Pietro è il medesimo e integro, e avviene solo una ripetizione e comparazione di esso. Invece, l'altra distinzione di ragione [raziocinata] avviene impiegando concetti inadeguati della stessa cosa [...]. Così distinguiamo in Dio la giustizia dalla misericordia, perché non concepiamo la virtù semplicissima di Dio com'è in sé secondo tutta la sua potenza d'essere [*vim*], ma la dividiamo in concetti in ordine ai diversi effetti [...]. Né la mente si inganna così distinguendo, perché non afferma che sono nella realtà distinte le cose che a quel modo essa concepisce, ma soltanto che le concepisce come distinte scindendo per astrazione le rilevanze, ma astenendosi dall'affermare o negare predicativamente, ossia per composizione, la relazione tra esse.[56]

Le sole cose che nelle distinzioni di ragione sono in senso stretto "finzioni" sono i nomi inventati per denotare le cose, talvolta concepite inadeguatamente.

Quanto alla distinzione che Duns Scoto ha chiamato *formale* – sostenendo che si dia nelle cose una distinzione attuale, antecedente l'intelletto, che quindi non è di ragione, e tuttavia non è tanto reale quanto quella intercorrente realmente tra cosa e cosa, egli ha lasciato non spiegato con sufficiente chiarezza se tale relazione *formale* sia anche *attuale* nella realtà, o soltanto *fondamentale* e *virtuale*.

A scanso di cadere in una *petitio principii*, Suárez precisa:

> Meglio si assumerebbe la distinzione *formale* quale distinzione di *ragione raziocinata* per concetti inadeguati, che può dirsi virtuale soltanto, in base alla natura della cosa. Infatti, l'essenza di una cosa non è da noi sempre definita secondo come la cosa è in sé, ma secondo come è da noi concepita. Così definiamo l'essenza dell'uomo come comune, mentre nella realtà non è che singolare [...] Molte cose si distinguono nei concetti oggettivi quando la definizione è adeguata al nostro modo di intendere e non alla cosa com'essa è in sé. Per provare e spiegare quanto asserisco, suppongo che nelle cose create, oltre alle entità loro, si rinvengano taluni modi reali, che sia sono qualcosa di positivo, sia influiscono per se stessi sulle entità, dando loro qualcosa che non fa parte dell'essenza totale, come individualmente esiste in natura. Lo si argui-

[56] *DM.* 7: 1, 5-6 *passim*.

> sce se si presta attenzione ai casi; infatti, per esempio, nella quantità, che è nella sostanza, possono considerarsi due cose: la prima è l'entità della stessa quantità; la seconda e diversa è l'unione ovvero attuale inerenza della stessa quantità alla sostanza. La prima la chiamiamo semplicemente *res quantitatis*, includente qualunque cosa appartiene all'essenza della quantità individua, posta in natura [...]. La seconda, ovverosia l'inerenza, lo chiamiamo *modo* della quantità, non in quel senso generale della parola per cui ogni qualità suole chiamarsi modo della sostanza, [...] ma perché è qualcosa che influisce su di essa (*illam afficiens*), e quasi da ultimo ne determina il suo stato e la sua *ratio existendi*, non aggiungendo ad essa un'entità propriamente nuova, ma solo modificando la preesistente.
> Tali modi distintivi possono avere rilevanza morale. La ragione la si comprende anche a priori: perché le creature sono imperfette, e quindi o dipendenti, o composite, o limitate, o mutevoli secondo i vari stati di presenza, unione, terminazione, hanno bisogno di questi modi per completarsi. E questo completamento non avviene sempre di necessità grazie ad entità del tutto distinte, e anzi non riesce facile comprenderlo agevolmente; né può avvenire in virtù di qualcosa che sia semplicemente nulla, e perciò si richiede perlomeno un modo reale.[57]

Ora andiamo a fare l'esperimento interpretativo di utilizzare la dottrina suáreziana delle relazioni trascendentali per vedere se, assimilando ad essa la teoria spinoziana delle idee adeguate anziché usare come termine prevalente di confronto la teoria cartesiana delle idee distinte e complete, l'*Etica* appaia meno aporetica.

[57] *DM* 7: 1, 15-19 *passim*.

III
CAUSALITÀ TRAMITE IDEE ADEGUATE

Un paragone sfavorevole

La nozione di "idea adeguata" è la chiave dell'*Etica* quale filosofia pratica.

Per certi versi, la differenza che Spinoza pone tra la nozione di idea *vera* e quella di idea *adeguata* è analoga a quella che Suárez pone fra relazione *predicamentale* e relazione *trascendentale*. Confrontando il concetto di "distinzione formale di ragione raziocinata" di Suárez con il concetto di "idea adeguata" in Spinoza, notiamo certe analogie.

Entrambi i concetti concernono la realtà, come i concetti veri, ma prescindono dalla realtà com'è attualmente percepita. Entrambi introducono, fra la realtà com'è percepita e la realtà come si presenta all'intenzione cognitiva ragionante, certe forme che possono essere nomi o altri indici di riferimento. Entrambi possono designare tanto proprietà della sostanza in generale, quanto il modo particolare di queste proprietà negli individui. Entrambi operano in regime di relazionalità tra cose, concepite come connesse tra loro secondo un concetto mentale di ordine, che viene ideato secondo gradi differenti di adeguatezza. Entrambi hanno un'applicazione morale, in quanto, con le relazioni che istituiscono, perfezionano la disposizione ontologica delle cose.

Il motivo per cui trovo preferibile introdurre l'esame della teoria spinoziana delle idee adeguate accostandola alla teoria trascendentale suáreziana della conoscenza anziché, come fanno la maggior parte degli altri interpreti, alla gnoseologia di Descartes, è che le ideazioni non sono da quest'ultimo considerate come strutture fondamentalmente relazionali. Impostare l'analisi della teoria spinoziana delle idee

adeguate partendo dalla somiglianze con la supposizione cartesiana che le idee chiare e distinte sono per se stesse evidenti induce invariabilmente a denotare aporie nella teoria di Spinoza.

Per esempio, prendiamo il testo da cui molti commentatori partono per denotare l'aporia che inficerebbe in partenza la validità cognitiva da Spinoza attribuita alle idee adeguate delle quali la mente umana sarebbe da se stessa autrice, in quanto tali idee si spiegano per mezzo dell'essenza propria della stessa mente senza concorso di modi pertinenti ad altri attributi della Sostanza.

Nel Corollario di EIIp11, dopo aver spiegato che l'essenza dell'uomo è costituita dai modi di quell'attributo di Dio che è il pensare, dei quali modi l'idea è per natura prima, Spinoza prosegue con una serie di affermazioni, circa le quali sa già che i lettori troveranno ostacoli a comprenderne il senso pertinente, e per questo chiede loro di non formulare giudizi fin tanto che non abbiano letto tutto. Questi motivi di ostacolo alla comprensione incominciano con il senso della distinzione, alla quale Spinoza si riferisce, tra «Dio del cui intelletto infinito la mente umana è parte», e (lo stesso?) «Dio non in quanto è infinito, ma in quanto si esplica per mezzo della natura della mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente umana»; e proseguono con il senso accettabile da dare alla distinzione, *all'interno stesso della mente umana*, tra un Dio che ne costituisce l'essenza operativa e un (altro?) Dio che, oltre a esplicarsi per mezzo della natura della mente umana, ha un potenza ideativa più estesa della stessa mente umana. Infatti, Spinoza prosegue:

> [...] e quando diciamo che Dio ha questa o quella idea non soltanto in quanto costituisce la natura della Mente umana, ma in quanto simultaneamente con la Mente umana ha anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la Mente umana percepisce una cosa in parte, ossia inadeguatamente.

Ma, quando più avanti, a dimostrazione di EIIp34 («*Ogni idea che in noi è assoluta, ossia adeguata e perfetta, è vera*»), egli afferma:

> Quando diciamo che in noi si dà un'idea adeguata e perfetta, non diciamo altro (*per il Corollario della Prop. 11 di questa parte*) che in Dio, in quanto costituisce l'essenza della nostra Mente, si dà un'idea adeguata e perfetta

allora noi non sappiamo cosa pensare dell'*assolutezza* di queste nostre idee adeguate. Non è che l'assolutezza dell'idea è affermata a

scapito della completezza relazionale delle idee, disponibile all'intelletto di Dio?

Potremmo allora decidere di non lasciarci irretire dalle difficoltà dall'aspetto teologico del discorso, e di limitarci a notare che l'avverbio "simultaneamente" riferito a Dio significa presumibilmente l'identità che in Dio sussiste tra gli attributi e i rispettivi modi (il cosiddetto "parallelismo" di EIIp7, che è più corretto definire "simultaneità"), e che prelude al discorso sul fatto, indicato più avanti, che la mente umana percepisce gli eventi affettivi del proprio corpo, ma non ha idee adeguate del proprio corpo. Da qui potremmo avanzare notando, con buona pace intellettiva, che la mente umana ha idee *inadeguate* sia in quanto è affetta da *cose* esterne, ma anche in quanto è affetta da *cose* estrinseche al suo proprio ordine essenziale, che è il pensare; e il corpo umano è, appunto, un modo dell'estensione estrinseco all'attributo del pensiero[1]. Poi, potremmo fare ancora appello al parallelismo psicofisico per osservare che, quanto più una mente considera il proprio corpo con atteggiamento cognitivo solipsistico, tanto più la sua conoscenza risulterà confusa, o almeno (detto contro il solipsismo metodologico di Descartes) un'idea che in un certo tempo appare chiara e distinta è suscettibile di cambiarsi in confusione in un momento successivo. Invece, quanto più una mente considera il proprio corpo nella sua *idoneità* relazionale affettiva in atto con altri corpi singolari, tanto più questa mente è atta a concepire con l'intelletto connessioni adeguate *tra idee* delle affezioni dei corpi[2]. Quindi, potremmo concludere con religiosa soddisfazione che quanto più la vita relazionale tra individui singolari esistenti in atto è intellettualmente intensa, tanto più le menti si avvicinano al modello dell'idea di Dio evocata nel testo sopra citato. Potremmo anche sottolineare i termini *idoneità*, *essere atta a*, perché la potenzialità di un

[1] Cfr., per es., M. DELLA ROCCA, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 53-57.

[2] Cfr. EIIp29sc: «Dico espressamente che la Mente non ha una conoscenza adeguata [...] ogni qual volta percepisce le cose secondo il comune ordine della natura [...], e non ogni volta che dall'interno, per il fatto che contempla più cose simultaneamente, è determinate a comprende e le loro concordanze, le loro differenze e contrarietà; ogni qual volta, infatti, è disposta dall'interno in questo modo, allora contempla le cose chiaramente e distintamente».

corpo non si limita all'effettività attuale. Contro Descartes, infatti, Spinoza considera "passioni", e non idee chiare e distinte, le percezioni singolari per sé prese[3].

Ma se ci soffermiamo troppo su queste differenze tra Spinoza e Descartes l'esito del confronto potrebbe risultare meno favorevole a Spinoza dal punto di vista logico. Jean-Luc Marion ci spiega[4] che la questione delle idee adeguate in Descartes viene in primo piano con le obiezioni dei contemporanei alle *Meditazioni*, specialmente quando si confronta con la coerenza del seguente discorso cartesiano, basato sulla corrispondenza tra l'ego capace di percezione e Dio capace di produzione.

> Quondam scio omnia quæ clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo, satis est quod passim unam rem absque altera clare et distinte intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam [...]. Quia ergo ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo severa esse distinctum, et absque illo posse esistere.

Antoine Arnauld osserva:

> Ac primun quidam, ut vera sit illius syllogismi propositio, non de quacumque, etiam clara et distinta, sed tantummodo de adæquata rei cognizione, intelligi debet, Fatetur enim V. C., in responsione ad Theologum, sufficere distinctionem formalem, nec requiri realem, ut unum ab alio distinte et seorsim concipiatur per abstactionem intellectus rem adæquate concipientis.[5]

Ma la concezione di sé come cosa pensante, e del corpo come cosa estesa, benché *formalmente* distinte – e anche supposto che la distinzione formale non richieda quella reale per poter essere conce-

[3] Cfr. J-L. Marion, Aporias *and the Origins of Spinoza's Theory of Adeguate Ideas*, in *Spinoza on Knowledge and Human Mind*, ed. by Y. Yovel, Leiden-New York, E.J. Brill, 1993, pp. 129-158 (p. 130 e nota 1).

[4] *Ivi*, pp. 132-134.

[5] *Œuvres de Descartes*, *Meditationes de Prima Philosophia, Objectiones Quartæ*, ed. Ch. Adam - P. Tannery, Paris, J. Vrin, 1964-1975 (d'ora in poi: AT), vol. VII, pp. 199-203. Sulla corrispondenza tra le idee distinte dell'*ego* e la fattibilità delle cose da parte di Dio, si veda l'inizio della *Sesta Meditazione*, AT VII, p. 71, 16-20: «Non enim dubium est quin Deus sit capax ea omnia efficienti quæ ego sic percipiendi sum capax; nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc quod illud a me distinte percipi repugnaret».

pita «*per abstractionem intellectus rem inadæquate concipientis*» –, è addotta da Descartes per inferire: «*Ergo inter corpus et mentem est distinctio realis*». Se qualcuno – continua Arnauld – il quale sollevasse il sospetto che sia formalmente (ideativamente) inadeguata la concezione che la mente di Descartes si fa delle proprietà della mente e del corpo, allora Descartes dovrebbe spiegare come la sua concezione dell'essenza del corpo, estesa e senza alcuna delle proprietà che pertengono alla natura della mente, è *completa*. Ma questa spiegazione, seppure fosse data, non è l'aspetto più importante. Di importante c'è da provare che «*mentem complete et adæquate posse intelligi sine corpore*». Il che non appare ancora del tutto perspicuo dalle cose dette. Se la mente può ingannarsi circa la convenienza tra loro delle proprietà deducibili dalle figure geometriche, laddove pure ne concepisce una chiaramente e distintamente, perché dovremmo ritenere che il concepire la mente come *res cogitans* equivalga a concepire *completamente* l'essenza della mente?

Si nota come Arnauld postuli non solo la concorrenza ideativa, ma l'equivalenza di idea "adeguata" e "completa". Ma Descartes avrebbe risposto che, al fine di farsi un concetto vero della *res cogitans* della *Seconda Meditazione*, non è richiesto di concepirla *adeguatamente*, ossia di abbracciare attualmente *tutte* le proprietà esistenti nella cosa conosciuta, ma è sufficiente che essa esista da sé per concepirla quale sostanza, *res* completa. Solo l'intelletto infinito di Dio può *sapere di conoscere completamente* le cose e quindi averne cognizione veramente adeguata. L'intelletto creato e finito degli uomini non può eguagliare quello divino, ma può controllare, con appropriate procedure logiche e metodiche, che una cognizione sufficientemente completa non diventi *inadeguata* per astrazione, ossia non diventi spuria e mescolata con idee diverse[6].

A questo punto Marion confronta Spinoza a Descartes, sulla base di EIIp11cr e di EIIp29sc[7], e rileva che lo sfondo tra le due metafisiche della conoscenza è il medesimo (l'opposizione tra mente infinita, e quindi capace di cognizioni complete, e mente finita), mentre la diffe-

[6] *Œuvres de Descartes*, cit., *Quartæ Responsienes*, AT VII, pp. 220-221.

[7] *Ivi*, nota 89.

renza consisterebbe nel fatto che, secondo Spinoza, «l'intelletto finito dovrebbe eguagliarsi all'infinito grazie e certe procedure facili da apprendere»[8]. Secondo Spinoza questo sarebbe possibile in base al fatto che «*La Mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna ed infinita di Dio*» (EIIp47). Ma il giudizio è quasi ovvio: sia che si trasferisca in Dio l'opposizione tra infinito e finito, sia che si ponga la stessa opposizione nella mente umana, non è una strategia che serva a superare l'infinita differenza tra i riferimenti dei due concetti. Spinoza manca di spiegare come l'idea passi dall'uno all'altro, e manca di dimostrare come un'idea adeguata in Dio possa esserlo anche nella nostra mente. Egli rimane prigioniero dell'aporia dell'infinito[9].

Ritorniamo a considerare la teoria di Spinoza. Teniamo a mente la sua definizione genetica della mente:

> *La prima cosa che costituisce l'essere attuale della Mente umana non è altro che l'idea di una certa cosa singolare esistente in atto.* (EIIp11)
>
> *L'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo, ossia un certo modo dell'Estensione esistente in atto, e nient'altro.* (EIIp13)

Il problema da spiegare non è la causalità della mente interpretata nel senso che si dovrebbe chiarire come a un atto mentale, per esempio a un desiderio con la sua rappresentazione, segua una corrispondente disposizione fisiologica. Se procediamo in questa maniera, sbagliamo a impostare il problema, perché l'essere formale delle idee non può venire concettualizzato se non per mezzo di altre idee come causa – una prossima, altre remote –; e l'essere formale delle cose corporee esigerà di trovare la sua ragion d'essere nella formalità secondo la quale spieghiamo il mondo corporeo. E Spinoza avverte pure che ogni spiegazione di cosa o evento particolare farà da ultimo appello all'ordine e legalità complessiva della natura (nel lessico di Spinoza: a Dio quale Natura, cfr. EIIp5). L'opposizione spinoziana alla metafisica teologica della creazione, la quale postulava che Dio avesse creato come un artigiano il mondo, secondo un'idea di esso che nella sua mente preesisteva alla esistenza reale del mondo, ha la

8 Marion, Aporias *and the Origins of Spinoza's Theory of Adeguate Ideas*, cit., p. 138.
9 *Ivi*, p. 149.

sua corrispondente opposizione nella psicologia, la quale suggerisce a Spinoza quella proposizione di EIIIp2 («*Né il Corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il Corpo al movimento o alla quiete, né a qualunque altra cosa (se ve ne è una)*»), che erroneamente si interpreta come un sua interdizione a cercare un'autonoma causalità della mente nella dimensione psicofisica, mentre è diretta contro la diffusa teoria degli atti di deliberazione, la quale aveva bisogno di supporre che l'intelletto fosse una sostanza per sé e separata dalle dinamiche corporee.

Per concepire correttamente la causalità della mente quel che è da considerare è il fatto che un uomo può trasformare la dinamica della sua condizione affettiva, sottraendosi a un regime nel quale l'affettività che permea le relazioni con gli altri uomini e con la loro corporeità è subíta e lo trascina nella sua fatalità, e istaurare invece un ordine relazionale tra le cause degli affetti, nel quale gli riesca di gestire la sua vita diversamente che prima, e con effetti che prima non realizzava. La nuova condizione non cessa di essere naturale e giudicabile con criteri naturali: l'incremento del potere di pensare e di agire, la più ampia dimensione percettiva e relazionale della corporeità, sono effetti percepibili e constatabili fisiologicamente. E, in più, la logica del nuovo regime ha una sua controparte reale: la mente, in quanto ha idee adeguate, in tanto è necessariamente attiva; come era necessariamente passiva in quanto aveva idee inadeguate (EIIIp1).

L'indipendenza relativa del regime delle idee adeguate rispetto a uno stato attuale delle cose consente alla mente non solo di determinare concetti generali di proprietà pertinenti a tutto un genere di cose, ma schiude anche la possibilità di ideare una diversa conformazione strutturale delle cose stesse.

Vera è un'idea che rappresenta fedelmente il suo ideato, «*L'idea vera deve convenire col suo ideato*» (EIassVI), perciò il regime delle idee vere è per la mente umana quello percettivo e rappresentativo delle cose singolari esistenti in atto. Ma quando la mente comincia a considerare più cose simultaneamente, e comincia a comprendere le loro concordanze, le loro differenze e le loro contrarietà e, in altre parole, concepisce le proprietà comuni a più cose, allora la mente accede al regime razionale delle idee adeguate. Queste prescindono dalle cose

nella loro determinatezza esperienziale, temporale; sono universali e necessarie sicché la conoscenza che esse comportano è una percezione *sub quadam æternitatis specie*. "*È proprio della natura della Ragione contemplare le cose non come contingenti, ma come necessarie*" (EIIp44).

I chiarimenti presenti nell'*Etica* sulle idee adeguate e la loro differenza rispetto alle idee vere sono pochi. Troppo pochi se si considera l'importanza delle funzioni che nell'*Etica* sono attribuite alle idee adeguate. La definizione di esse è data con EIIdfIV: «Per ideam adæquatam intelligo ideam, quæ, quatenus in se sine relazione ad objectum consideratur, omnes veræ ideæ proprietates, sive denominationes intrinsecas habet» [*Per idea adeguata intendo l'idea che, in quanto la si considera in sé senza relazione all'oggetto, ha tutte le proprietà, ossia le denominazioni intrinseche della idea vera*]. Per spiegazione è aggiunta la nota: «Dico intrinsecas, ut illam secludam, quæ estrinseca est, nempe convenientiam ideæ cum suo ideato». Poiché per proprietà intrinseca di un'idea pare doversi intendere, secondo la definizione precedente di idea in quanto idea, il suo essere un concetto non in quanto nome o descrizione di qualcosa, ma in quanto atto della mente, sembra che Spinoza accolga nella sua concezione dell'idea adeguata la definizione scolastica (è presente in Suárez) dell'idea "*verbum mentis*": concepire una cosa secondo la sua potenza espressiva.

Tschirnhaus, tra i più perspicaci primi lettori dell'*Etica*, riteneva di avere capito due cose a proposito della differenza tra idee vere e idee adeguate[10]. Una è che le idee adeguate contengono la spiegazione del perché una cosa è quella che è. Egli fa l'esempio di una idea errata, adducendo la spiegazione che Cartesio aveva dato del perché compiamo affermazioni errate. La causa dei nostri errori sta, secondo Cartesio, nel fatto che noi diamo l'assenso a cose non ancora chiaramente percepite. Ammettendo che questa sia una spiegazione vera, sarebbe tuttavia ancora una spiegazione incompleta di quest'errore particolare. L'idea adeguata sarebbe quella che spiega anche come avvenga che noi diamo l'assenso a cose non chiaramente percepite.

[10] Lettera di E.W. de Tschirnhaus a Spinoza, 5 gennaio 1675 (*Ep.* LIX), trad. it. B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, pp. 252-253.

Cartesio aveva suggerito anche il perché, in generale, di questo fatto. La sfera del desiderio è infinitamente più vasta di quanto un intelletto finito può delimitare con cognizione chiara e distinta. Ma si tratterebbe poi di spiegare anche la causa di questa differenza tra la volontà e l'intelletto; e così via di perché in perché, senza arrivare a una spiegazione tanto completa da non lasciare occasione a un ulteriore perché. Per cui, adeguata sarebbe l'idea che contiene la ragione sufficiente di una cosa, ancorché non quella completa. «Benché questa [di Cartesio] sia la vera idea di questa cosa [dell'errore], tuttavia non potrò ancora stabilire tutto ciò che è necessario a sapersi attorno a questa cosa, se di essa non avrò anche un'idea adeguata. E per raggiungerla indago di nuovo sulla causa di questo concetto, e cioè come avvenga che noi diamo l'assenso a cose non chiaramente percepite, e rispondo che ciò deriva da mancanza di cognizione. Ma poi non posso ulteriormente cercare quale sia la causa per cui noi ignoriamo una cosa, e perciò dico di avere scoperto l'idea adeguata dei nostri errori». Per quello che Tschirnhaus è riuscito a comprendere – l'avere affermato una cosa senza disporre di una cognizione completa a proposito di essa – è un'idea adeguata dell'errore. Concetto che riduce l'adeguatezza all'addurre la ragione sufficiente di un dato atto della mente.

Questa nozione di adeguatezza, che sposta la centralità dalla concezione della verità come adeguatezza della rappresentazione alla cosa ideata e lo porta sulle operazioni della mente e sull'escogitare una causa sufficiente a rispondere a un bisogno di comprensione, va nel senso delle operazioni dell'intelletto descritte da Spinoza, ma è molto riduttiva rispetto alle funzioni che Spinoza attribuisce alle idee adeguate. Esse costituiscono il regime del secondo genere di conoscenza, quello della ragione che opera con le proprietà comuni delle cose prescindendo dall'identità particolare di ciascuna di esse. Il pensiero (*cogitatio*), l'estensione, la quiete e il movimento, e la stessa idea di Dio come causa o ragione dell'esistenza in atto di ogni cosa singolare, sono idee adeguate che possono affermare la validità dei loro concetti anche prescindendo dal riferimento di questi a entità esterne alla mente e rappresentabili nella loro particolarità. Le idee possono essere vere o false anche quando la mente non è responsabile di quanto le avviene di percepire, rappresentare, immaginare. Invece, la mente agisce responsabilmente, comprende, e si rallegra della propria potenza, solo

quando concepisce idee adeguate. Solo quando è attiva concependo idee adeguate la mente pone in essere stati di cose dei quali essa è causa sufficiente. Se si accoglie come pertinente alla teoria di Spinoza un concetto di intenzionalità desiderante, o Cupidità – controfattuale perché è ideazione di un ordine possibile buono e differente da quello che a un certo momento dell'esperienza vitale è avvertito come mortificante –, allora gli ordini cogitativi costituiti da idee adeguate caratterizzano la differenza, in senso forte, della causalità intenzionale della mente rispetto alla causalità meccanica della natura.

Con le idee adeguate la mente non opera mediante rappresentazioni o immagini, ma con nessi relazionali, connessioni strutturali, ordini d'implicazione.

Comunque, l'avere rilevato nella concezione di un'idea adeguata l'operazione mentale della posizione di cause costituisce il qualcosa in più che la spiegazione di Tschirnhaus offre rispetto anche alla spiegazione di Gueroult, anch'essa assai limitata, considerando quanto estese e approfondite sono le sue esegesi di concetti dell'*Etica* anche meno importanti di questo. Per spiegare la nozione di idea adeguata egli rileva che la definizione IV di EII si accorda con la definizione precedente: l'idea adeguata è l'idea che la mente forma in quanto è cosa pensante, e che non può essere attestata che dalla sua (della mente) natura, che è di formarsi idee vere. Ma Gueroult non coglie la portata causale delle idee adeguate. Per lui la differenza tra idea vera e idea adeguata sta nella certezza psichica del riconoscimento (l'essere la verità dell'affermazione indice di se stessa nella certezza derivante dalla sua evidenza), perché la sola definizione dell'idea vera, come un concetto che corrisponde al suo oggetto, non comporta che questa conformità sia anche riconosciuta. «Ordinariamente – egli osserva – il termine adeguazione (*adæquatio rei et intellectus*) significa conformità alla cosa (*convenientia suo ideato*). Qui, il termine coinvolge non solamente questa conformità, ma anche la sua rivelazione necessaria in noi, dato che l'idea conforme alla cosa (idea vera) ha una struttura tale, da produrre necessariamente nell'anima la certezza della sua verità (idea adeguata)»[11]. Ma la spiegazione è incompleta, perché non distingue tra l'adeguazione nel

[11] M. GUEROULT, *Spinoza. L'Âme (Ethique II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 22-23.

percepire le cose come realmente, di fatto e secondo la loro contingente necessità sono attive sul corpo e la sua mente, e l'ideare nessi relazionali ed efficienti tra le cose secondo l'ordine intenzionato dall'intelletto. Infatti, Gueroult continua: «È che l'idea, essendo conforme alla cosa in quanto ne abbraccia tutta la causa o ragione, coglie con ciò, di fatto entro se stessa tutta la causa o ragione della propria affermazione [...] Il termine "adeguato" coinvolge dunque due concetti connessi: quello di *totalità*, d'onde il nome di "inadeguato" riferito all'idea parziale o mutilata; quello di *evidenza per sé*, o immediata, che risulta dalla totalità».

L'altra caratteristica che Tschirnhaus aveva colto delle idee che la mente concepisce adeguatamente è la scelta che la mente opera tra molti possibili modi di spiegazione, e la sua domanda a Spinoza verte sul criterio della scelta migliore.

> Intanto, siccome è noto che di molte cose noi possiamo esprimere in infiniti modi un'idea adeguata e che da ogni idea adeguata si può dedurre tutto ciò che si può sapere di una cosa, benché da qualcuna più facilmente che da qualche altra, vorrei sapere da voi se esiste un mezzo per conoscere quale sia da preferirsi.[12]

Non lasciamoci sviare da ciò che la formula della domanda implica, cioè che tutto ciò che si può sapere di una cosa si può esprimere in infiniti modi, ciascuno derivato da un'idea adeguata, e quindi che dell'essenza formale di un cosa sono possibili infinite idee adeguate. Benché l'affermazione, così esposta, possa considerarsi vera, non è in questo senso che va la domanda.

Spinoza risponde prima ribadendo le definizioni III e IV di EII, ossia che la parola "adeguata" descrive la natura dell'idea in se stessa, ossia il suo essere un atto di pensiero, e prescinde dalla relazione estrinseca dell'idea all'ideato; poi indicando come criterio di scelta tra le molte idee che si hanno di una cosa quella che ne esprime la causa efficiente. Ma la risposta resta ambigua. Si riferisce alla causa efficiente dell'idea o a quella della cosa ideata? La prima causa efficiente è la mente stessa, in quanto è per sua essenza formale cosa pensante. La seconda è l'essenza della cosa, in quanto è ragione di

[12] *Ep.* LIX, l. cit.

tutte le proprietà e di tutte le determinazioni modali che le si possono attribuire senza contraddizione.

> Ma ora, per poter sapere da quale idea di una cosa, fra le molte che ne ho, si possono dedurre tutte le proprietà di un soggetto, non occorre osservare se non che quell'idea o definizione della cosa ne esprima la causa efficiente. Così, per esempio, per cercare le proprietà del cerchio, io esamino se da questa idea del cerchio, ossia che esso consta di infiniti rettangoli, io possa dedurre tutte le sue proprietà; esamino, cioè, se quest'idea implichi la causa efficiente del cerchio; e se no, ne cerco un'altra, cioè che il cerchio è lo spazio descritto da una linea della quale un punto è fisso e l'altro mobile: e poiché questa definizione esprime la causa efficiente, so che ne posso dedurre tutte le proprietà del cerchio ecc. Così pure, quando definisco Dio come l'Ente sommamente perfetto, poiché questa definizione non esprime la causa efficiente (giacché intendo causa efficiente sia interna sia esterna), non ne potrò ricavare tutte le proprietà di Dio. Ma quando definisco Dio come l'Ente ecc., vedete la definizione VI della parte prima dell'Etica.[13]

Il primo esempio addotto da Spinoza in questa lettera ha riscontro in EIIp8, dove si dice (1) che le idee dei modi non esistenti devono essere comprese nell'idea di Dio (2) allo stesso modo in cui le essenze formali delle cose singolari sono contenute negli attributi di Dio. Se, attenendosi all'ordine dell'argomentazione in questo luogo dell'*Etica*, la parte (2) della proposizione attesta che la causalità cogitativa (interna) e la causalità delle cose ideate (esterna) sono indipendenti l'una rispetto all'altra, ciascuna nel proprio ordine, ma corrispondenti secondo il cosiddetto parallelismo dei pensieri e delle cose, la parte (1) si riferisce alla definizione di Dio come «l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'eterna e infinita essenza». Soprattutto in base a questa definizione sono propenso a interpretare la risposta a Tschirnhaus nel senso che, in una scala di gradi di adeguazione, è migliore l'idea che esprime l'essenza delle cose in modo da rendere escogitabili serie causali che attualizzerebbero possibilità non esistenti.

C'è tra le idee vere e le idee adeguate la stessa differenza che intercorre fra il significato di EII7 e quello di EV2. La prima proposizione descrive un ordinamento della natura in un discorso di ontologia generale, e ha come oggetto la natura universale concepita come ma-

[13] Lettera di Spinoza a Tschirnhaus, *Ep.* LX, trad. it. cit., p. 254.

nifestazione di potenza. Essa dice che tra causa ed effetto c'è piena corrispondenza, e che noi conosciamo le cose così come concepiamo o facciamo esperienza degli effetti che esse hanno su di noi. Se il soggetto di questa affermazione fosse Dio, ossia la Natura intesa come infinita potenza, dovremmo per conseguenza logica dire che all'ordine e connessione delle cause formali (pensieri) in Dio corrisponde la realtà effettuale oggettiva delle cose, con lo stesso ordine e connessione. Se i soggetti della proposizione fossimo noi, verrebbe per conseguenza psicologica spontaneo sentirci immersi un universale cosmo di cause ed effetti concatenati e incatenanti, del quale semplicemente facciamo parte e nel quale siamo coinvolti. Legge, destino o ineffabile leggerezza dell'essere. Anche se questo sentimento che possiamo concepire in talune circostanze di vita è ben lontano dal corrispondere alla verità che Spinoza intende trasmetterci. Invece, i soggetti della seconda proposizione siamo noi, che, a somiglianza di Dio, ordiniamo e concateniamo i nostri pensieri e le intuizioni eidetiche delle cose del nostro mondo vitale, e a questa potenza formale della nostra mente si conforma la recettività affettiva della nostra corporeità.

Nella Quarta parte Spinoza ha trattato della potenza dell'intelletto, ma compresa come fondamento dei *dictamina rationis*, che restano trascendenti la vita affettiva. Egli non poteva allora dimostrare che alla potenza dell'intelletto corrisponde un ordine nel dominio corporeo. Fin tanto che non si mostra che i fenomeni corporei, e propriamente la dinamica degli affetti, viene a regolarsi in base ad un ordine istituito dall'intelletto, non sarebbe possibile superare la "*servitus humana*" derivante dalle "*affectuum viribus*". Per provarlo, Spinoza non può attestarsi al rapporto di parallelismo, di corrispondenza che c'è fra gli attributi (Pensiero ed Estensione) ed i rispettivi modi nell'uomo (mente umana e corpo umano), garantita dalla causalità unica di Dio, perché, secondo l'impostazione del parallelismo determinata in EIIp7, fra i modi degli attributi non può darsi alcuna relazione causale. In realtà, dal punto di vista dei modi, non c'è parallelismo, ma dominio dell'uno sull'altro. Nella Parte seconda Spinoza ha dedotto dalla teoria del corpo la struttura dello spirito umano, ed ha mostrato che lo spirito è di eguale complessità di quella del corpo: la molteplicità delle idee che lo spirito possiede è spiegata a partire dal corpo. La conseguenza di questo primato del corpo è la cono-

scenza inadeguata. La teoria della conoscenza elaborata sulla base che la mente umana è l'idea del corpo viene dall'inizio caratterizzata dal primato del corporeo. Invece, la conoscenza adeguata proviene da un'attività specifica dell'intelletto. Si può ritenere che la capacità astrattiva dell'intelletto-ragione non abbia alcuna influenza sulla contingenza delle affezioni concrete del corpo. Ma qui, all'inizio della Quinta parte, Spinoza oltrepassa il limite di una tappa nuova: la conoscenza adeguata introduce nella dimensione del mondo corporeo un ordine opposto all'ordine che è causa della conoscenza inadeguata. L'accento è fin dall'inizio posto sulle idee e sull'ordinamento che esse assumono *in Mente*, modulato dalle immaginazioni. Le affezioni del corpo e le *reum imagines* non sono un'unica e stessa cosa. Le affezioni sono semplici fenomeni corporali, mentre le *imagines* non rappresentano solamente le cose, ma le pongono come oggetto di rappresentazione cosciente, ossia: sono intenzionali, e dunque hanno posto nel campo delle idee. L'*imaginari*, infatti, non è un fenomeno corporale, bensì una maniera di percepire, e dunque un atto mentale (*res contemplandi modum... imaginationem... vocabo*, EIIp40sc2). L'affettività è un insieme di reazioni coscienti che si polarizzano secondo un modo specifico dell'*imaginari*, che è una rappresentazione di rapporti in certa misura indipendente dal semplice avvenire dei processi affettivi, perché l'immaginazione opera sullo sfondo di distinzioni tra il sé e le cose esterne, tra il sé e gli altri[14]. Essa presuppone nell'uomo un'autonomia mentale come atto di pensiero modulato da immagini.

«Per tutto il tempo in cui non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura, abbiamo il potere di ordinare [...]» (EVp10); «[...] in quanto è per noi cattiva, in tanto è per noi contraria» (EIV, 30). Nonostante l'inclinazione psicologica a pensare una "nostra natura" da difendere in opposizione alla "natura universale", la proposizione EIIp7 è psicologicamente neutra: non induce affatto a pensare che esista una necessità universale che per noi potrebbe essere cattiva e alla

[14] È chiarificante su quest'aspetto della causalità mentale con il concorso dell'immaginazione l'articolo di WOLFGANG BARTUSCHAT, *Remarques sur la proposition 1 de la Cinquième Partie de l'«Étique»*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1/1994, pp. 5-21, la cui tesi interpretativa condivido ed assumo.

quale sarebbe vano contrapporsi. Al contrario, essa ci assicura, per quanto affettivamente possiamo essere confortati e assicurati dalla conseguenza logica delle dimostrazioni, che reinterpretando con la mente, e quindi ricombinando le disposizioni affettive del corpo, possiamo attingere le possibilità intrinseche alla nostra natura, proprio in base alla corrispondenza generale di causa ed effetto.

D'altra parte, il fatto che sussista in essere una connessione universale conoscibile mentalmente, come si limita ad affermare EII7, non è cosa che di per sé produca in noi idee adeguate di quella stessa connessione. Per riuscire a formare idee adeguate dobbiamo essere riflessivi, elaborare idee di quello che c'è di identico e comune alle prime idee affettive del nostro corpo e alle idee degli altri corpi. Dobbiamo svolgere un processo cogitativo e passare dal livello della corrispondenza fra idee e cose a quello della corrispondenza tra idee delle idee (coscienza di pensare) e idee delle cose.

Fra gli interpreti recenti di Spinoza, Gilles Deleuze ha meglio di altri prestato l'attenzione che si deve alla funzione delle idee adeguate. "La mente che forma un'*idea* adeguata è *causa* adeguata delle idee che ne derivano"[15]. Attenendosi ai testi spinoziani, Deleuze ci porta a capire che mentre noi ci formiamo idee adeguate elaborando le idee di ciò che è comune al nostro corpo e agli altri, quest'operazione mentale ha già un riflesso affettivo, perché essa dà un calore diverso all'idea (prima, quand'è accaduta, passiva) dell'affezione del nostro corpo da parte di un altro, e la colora di un affetto che non è più passivo, perché segue da un'idea adeguata che ora è in noi attiva (cfr. EVpp3-4).

Quello delle idee adeguate è l'ordine della composizione dei rapporti in funzione della potenza di esistere delle cose. Per l'uomo, la potenza di esistere e la potenza di comprendere, tra loro intersecate, si esprimono nelle consecuzione logica delle idee adeguate (*cogitatio*) in un modo d'esistenza consolidato nell'autonomia della propria forma contro l'ottuso trapassare del tempo naturale, e che sorpassa anche il limite della coscienza rappresentativa. Avviene così che l'ade-

[15] G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1968, trad. it. *Spinoza e il problema dell'espressione* Macerata, Quodlibet, 1999, p. 223.

guatezza delle nozioni comuni serve al ragionamento per superare il limite delle stesse nozioni di ragione, che non colgono le differenze individuali, e per accedere a una forma di esistenza e affettività intessuta di rapporti "beati" tra gli individui.

La nozione comune è sempre l'idea di una somiglianza di composizione nei modi esistenti, ma presenta differenze nel grado della generalizzazione. Le nozioni comuni più universali rappresentano la somiglianza e comunanza di composizione dal punto di vista della scienza generale della natura, come le proporzioni di movimento e quiete. Quelle meno universali sono quelle più utili, perché rappresentano una somiglianza di composizione fra corpi che si accordano direttamente secondo il loro punto di vista nel determinare la ragione interna della concordanza tra i corpi, o la ragione interna della loro discordanza. Modificando con un'operazione di pensiero un rapporto, fino a fargli assumere una effetto contrario alla natura dei corpi corrispondenti, possiamo comprendere la ragione della discordanza tra i corpi sotto questo o quel rapporto[16].

Le nozioni comuni, che sono sempre adeguate, sono i fondamenti del ragionamento e non colgono l'essenza individuale. Ferdinand Alquié ha rilevato che le nozioni comuni, la cui introduzione costituisce un momento decisivo di svolta nella scansione argomentativa dell'*Etica*, senza che sia spiegato come esse si formino nella mente, assomigliano a condizioni a priori della conoscenza dei corpi, perché sono concetti universali attinenti alla conoscenza del concreto senza fare ricorso all'astrazione. Tuttavia, il regime razionale delle idee adeguate, che sono vere in se stesse quando servono a pensare la causa adeguata di un oggetto o di uno stato di cose, senza doversi confrontare con la realtà dell'oggetto, introducono per l'intelletto finito una scissione tra il reale fattuale e il possibile concepibile come buono[17].

[16] *Ivi*, pp. 216-217, 229.

[17] F. ALQUIÉ, *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Centre de Documentation universitarie, 1971, pp. 30 ss., e *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, trad. it. *Il razionalismo di Spinoza*, Milano, Mursia, 1987, pp. 142-143, 163. Secondo Deleuze, nel tempo intercorso tra la redazione del *Trattato sulle riforma dell'intelletto* all'*Etica*, l'importanza e la funzione che assumono le nozioni comuni dimostrano una «revisione dello

Deleuze indica una spiegazione verosimile del formarsi delle nozioni comuni nella mente[18], tanto più interessante se si considera che la stessa idea di Dio-Sostanza esposta nella prima parte dell'*Etica* è un *cogitatum* dedotto dalle nozioni comuni[19]. La spiegazione è che le nozioni comuni si sviluppano con lo sviluppo della ragione nel gioco dei rapporti affettivi fra il nostro corpo e gli altri corpi. La convenienza dei corpi col nostro e la tristezza che proviamo nella discordanza non sono sufficienti a generare idee adeguate di proprietà comuni, ma ne costituiscono i motivi antecedenti e le cause occasionali. Quando, su questo sfondo emozionale, apprendiamo a selezionare gli incontri buoni da quelli cattivi e poi, a un livello di ragionamento, cogliamo la ragione o causa delle diverse composizioni fra corpi, secondo la loro rispettiva essenza e potenza, e comprendiamo i modi della concordanza e quelli che generano o scatenano differenze e opposizioni, comprendiamo cose che costituiscono la nostra competenza razionale, appunto le nozioni comuni, e da alcuni rapporti compositivi ne inferiamo altri, che implicano altri sentimenti, dei quali però ora siamo causa adeguata. La conoscenza delle cause ci rende esperti nella sostituzione di rapporti negativi con rapporti positivi, che producono concordanze d'incremento della potenza d'essere. Acquisiamo

Spinozismo [...]. Laddove la geometria non coglie che dei rapporti *in abstracto*, le nozioni comuni [...] sono più biologiche che matematiche, e formano una geometria naturale che ci fa comprendere l'unità di composizione della Natura intera e i modi di variazione di questa unità» (G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981, trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini e Associati, 1991, pp. 118-119).

[18] DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, cit., pp. 117-118.

[19] La proposizione 47 di EII, la quale afferma che «*La Mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna ed infinita di Dio*», sembra nel suo scolio sottrarre l'idea razionale di Dio al regime delle nozioni comuni, là dove spiega perché gli uomini, tendendo ad immaginare Dio, non hanno di Dio una conoscenza ugualmente chiara che delle nozioni comuni; e specialmente là dove dice che dalla idea adeguata di Dio «possiamo dedurre moltissime cose che conosceremo adeguatamente, e formare così quel terzo genere di conoscenza [*ecc.*]». Ma, anziché dire che l'idea razionale di Dio non sia *in se stessa* una nozione comune (come DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 119), ritengo che essa condivida con l'intero apparato delle nozioni di ragione l'ambiguo statuto del secondo genere di conoscenza, che può, nel carattere del cattivo Spinozismo (razionalismo assoluto), rimanere tale e distinto dagli altri due, ma può, nello spirito dello Spinozismo buono, dare motivi e strumenti cognitivi per passare dal primo genere di vita e conoscenza al terzo, e vivere i momenti della vita liberamente e creativamente senza l'ingannevole paradosso razionale della necessità assoluta di tutte le cose che avvengono.

in tali pratiche una conoscenza non solo su concordanze e discordanze attuali, ma anche su concordanze più generali che includono le proprietà comuni anche a corpi che contrastano fra loro. Da questo livello più generale possiamo inferire con il ragionamento cognizioni sul risultato di combinazioni possibili più precise dei corpi tra loro.

Ma si dà anche una «conoscenza adeguata dell'essenza delle cose» (*scolio* II di EII40), secondo la loro singolare individualità (EV35Sc), detta conoscenza intuitiva. Come dal ragionamento impersonale basato su nozioni comuni si passi alla conoscenza intuitiva, e dalla scienza razionale di Dio si trapassi all'amore delle singole cose come Dio le ama, lo spiegheremo più avanti.

Intanto, pur riconoscendo, sempre secondo la lettera dei testi spinoziani, che le nozioni comuni sono in noi idee adeguate, e come tali sono causa adeguata del nostro essere attivi, sarebbe limitare troppo le risorse della nostra potenza formale il limitare l'essere attivi al giudizio che tutto ciò che avviene è necessario per un infinito nesso di cause a esistere e agire in certo modo (EV6dm). Di un assassinio già avvenuto si può dare una spiegazione secondo un nesso di cause concorrenti, tale da concludere che “non poteva andare diversamente”; ma di una disposizione attuale all'assassinio si possono cercare, nel tempo della coscienza non soggetta a passioni che la rendono schiava, di far sì che l'ordine eidetico delle motivazioni trasformi la disposizione della mente a non produrre un assassinio, e il bene perso che produce odio e tristezza si cambi in gioia con il coinvolgimento di altri elementi nella catena delle cause efficienti. Avvenne così che la tristezza di Spinoza per l'assassinio orrendo dei fratelli de Witt il 20 agosto 1672 si trasformò nel progetto e nella scrittura del *Trattato politico*, per contrastare con un adeguato ordinamento civile ciò che nell'ordine naturale è contrario all'ordine razionale e all'utile dell'umana natura.

> 2.7: Nessuno può negare che l'uomo, come tutti gli altri individui, tenti per quanto dipende da lui di conservare il suo essere. Perché non si potesse concepire una qualche differenza su questo punto, essa dovrebbe originarsi dall'avere l'uomo una libera volontà. Ma quanto più concepissimo l'uomo come libero, tanto più saremmo costretti a stabilire che egli di necessità deve conservare se stesso e avere padronanza della mente: questo me lo concederà facilmente chiunque non confonda la libertà con la contingenza. La libertà è una virtù, ossia una perfezione: e dunque, tutto ciò che nell'uomo è indizio di

> impotenza non può essere posto in relazione con la sua libertà [...]. Concludiamo dunque che non è nel potere di ogni uomo usare sempre la ragione ed essere al più alto livello della libertà umana [...].
>
> 2.8: Il diritto e le leggi di natura, sotto cui tutti gli uomini nascono e per la massima parte vivono, nulla proibiscono all'infuori di ciò che nessuno vuole e nessuno può: non proibiscono le liti né gli odi né l'ira né le frodi, né, in assoluto, nulla di ciò a cui gli appetiti inducono. Niente di strano: la natura non è regolata dalle leggi della ragione umana, che mirano unicamente al vero utile e alla conservazione degli uomini, ma da infinite altre, riguardanti l'eterno ordine dell'intera natura, di cui l'uomo è una piccola parte. [...] mentre quello che la ragione indica come male non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale, ma soltanto rispetto alle leggi della nostra natura [...].
>
> 2.11: [...] chiamo dunque totalmente libero l'uomo allorché si fa guidare dalla ragione, poiché così è determinato ad agire da cause adeguatamente comprensibili grazie alla sua sola natura, anche se lo determinano necessariamente ad agire. La libertà infatti non toglie la necessità, ma la pone.
>
> 2.18: [...] Se per gli uomini fosse istituito dalla natura l'obbligo di farsi guidare dalla ragione, tutti di necessità sarebbero guidati dalla ragione, poiché le cose che sono istituite dalla natura sono istituite da Dio con la stessa libertà per la quale esiste; e dunque discendono dalla divina necessità della natura, e di conseguenza sono eterne e non possono essere violate. Ma gli uomini si fanno per lo più guidare da appetiti irrazionali, e tuttavia non perturbano l'ordine della natura, anzi, di necessità lo seguono. Chi è ignorante e debole di animo, non è tenuto per diritto di natura a regolare saggiamente la vita, più di quanto un malato sia tenuto ad avere un corpo sano.[20]

Il testo è intessuto di contrapposizioni. La principale è *ordo et cohærentia naturæ vs leges naturæ nostræ* (*humanæ rationis*); seguono poi: *æternus ordo vs non semper* (della vita secondo ragione); l'agire del *sapiens vs* l'impulso dell'*ignarus* all'autoconservazione; *verum utile et conservatio vs* il fisiologico *conatus suum esse conservari*; quindi: natura senza male benché violenta *vs* istituzione umana del codice che discrimina il bene dal male; infine: causa adeguata necessaria secondo le leggi di natura in generale *vs* causa adeguata dell'azione secondo la potenza di esistere liberamente della natura razionale umana.

L'opposizione *sempre* (del conato a conservare il proprio essere) e *non sempre* (non è sempre nel potere di ogni uomo usare sempre la ragione ed essere al livello più alto della sua potenza di esistere) to-

[20] B. SPINOZA, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999, pp. 41-49.

glie la subordinazione dei modi individuali d'esistere all'eterno ordine della natura. Tra il *sapiens* e l'*ignarus* sussiste differenza non solo quanto al "diritto di natura", ma anche quanto alla forma delle leggi naturali. Perciò è diverso il *conatus* dell'accorto a conservare il proprio essere rispetto a quello dell'ignorante.

La risorsa mentale delle idee adeguate

Con le idee adeguate ci si muove nello spazio logico della scienza. L'idea del semplice è adeguata, come ogni idea che contiene in sé la propria dimostrazione[21]. È adeguata un'idea la quale comporti chiaramente anche l'idea di ciò che la produce. Da un'idea adeguata è possibile dedurre le sue possibili applicazioni adeguate, mentre da un'idea vera non sempre è possibile dedurre ulteriori asserzioni vere. Dire che B è un poligono con lati uguali è, ammettiamo, vero in quanto corrisponde a un fatto, ma non possiamo dedurne che la figura geometrica che il poligono forma ha necessariamente angoli uguali. Invece, l'idea adeguata di un quadrilatero regolare euclideo consente di dedurre che i suoi lati opposti sono paralleli e che gli angoli e i lati sono uguali. Perciò non sarebbe corretto affermare che tra adeguatezza e verità c'è piena corrispondenza[22], perché la struttura logica delle idee, tanto le adeguate quanto le vere, non è identica alla struttura dei fatti reali. L'idea adeguata dell'essenza di un corpo non corrisponde all'idea vera di questo corpo, e di come esiste in atto accessibile e dimostrabile causalmente. Solo in base all'idea adeguata dell'essenza del corpo posso pensare a una sua condizione esistenziale diversa, per esempio di struttura relazionale più ricca e complessa, che sarebbe vera se la situazione supposta si realizzasse. La logica spinoziana ha una sua autonomia formale rispetto alla psicologia, ma non è indipendente da essa.

La conoscenza secondo idee adeguate, assimilabili alle verità eterne della metafisica classica, è tuttavia ancora imperfetta rispetto allo scopo cognitivo della psicologia, il cui soggetto è l'individuo consapevole della sua personale potenza di essere e competente nel gestire le

[21] *TIE*, G. II, 26, 21-25

[22] Cfr. M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 208.

relazioni emotive e cognitive con gli altri individui del suo sistema vitale. «Aggiungi che i fondamenti della Ragione sono nozioni che spiegano quelle cose che sono comuni a tutti e che non spiegano l'essenza di nessuna cosa singolare e che, perciò, devono essere concepite senza alcuna relazione al tempo, ma sotto una certa specie di eternità» (EIIp44cIId). La conoscenza razionale è una conoscenza vera delle proprietà comuni delle cose, ma non è la conoscenza di come gli individui sono realmente secondo la loro essenza individuale. Quest'ultima conoscenza sarà acquisita solamente nell'ultima parte del percorso cognitivo dell'*Etica*, quando la mente avrà imparato ad amare le cose nella loro individualità come Dio le ama (è questo il senso dell'«*amor Dei intellectualis*»). Tuttavia, benché operante ad un livello che non è di conoscenza perfetta, il regime delle idee adeguate affranca la mente dalla coazione degli affetti particolari e la mette in grado di istaurare da se stessa, anche con il contributo dell'immaginazione (per esempio, rappresentandosi modelli di perfezione dell'individualità morale umana ottenuti confrontando gli individui tra loro) un ordine relazionale, che le schiude al contempo un senso nuovo nella vita affettiva, e che perciò possiamo adeguatamente chiamare "causalità ermeneutica".

La funzione delle idee adeguate, che sono ideazioni formali considerate come modi del pensare senza relazione all'oggetto (idee di idee), o, detto altrimenti, sono operazioni mentali regolate (*verba mentis*, per così dire), è così importante per la vita mentale, che la stessa idea di Dio, quale causa per sé autosufficiente che consente a ciascuno dei suoi modi finiti esistenti di perseverare in essere, rinviene nel loro regime la propria «deduzione trascendentale» (se posso usare un'espressione che sarà impiegata da Kant per la legittimità dell'uso dei concetti a priori della mente). Infatti, la prima parte dell'*Etica*, che tratta di Dio e della sua causalità efficiente, incomincia con alcune definizioni, in base alle quali viene costruito geometricamente tutto il discorso che segue (il procedimento argomentativo secondo il metodo "geometrico" non è deduttivo, ma costruttivo secondo una o più idee architettoniche o "supposizioni")[23], e la prima delle defini-

[23] Cfr. a proposito del non esplicito riferimento di Spinoza alla dottrina logica della *suppositio*, per altro diffusa nei testi della Scolastica del Seicento, P. Di Vona, *La conoscenza "sub specie aeternitatis" nell'opera di Spinoza*, Napoli, Loffredo, 1995, pp. 35-36.

zioni non è quella di sostanza, ma quella di *causa sui*: «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente». Ma tale concetto è acquisito solo alla fine della seconda parte dell'*Etica*, quella che sviluppa i princípi cognitivi della psicologia, e precisamente nelle proposizioni 45-47. Qui si riscontra che «la mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna ed infinita di Dio» (EIIp47) in base al fatto che l'esistenza delle cose singolari non ha per sé la forza di permanere in essere; perciò, né della loro esistenza, né della loro durata può essere causa adeguata la loro essenza. Dalle esistenze particolari, da se stessa, dal suo corpo e dai corpi esterni esistenti in atto, e facendo uso di alcune nozioni comuni (gli attributi di cui le cose sono individuazioni o modi), la mente perviene al concetto di potenza di esistere per se stessa e di *causa sui*. Tralasciando l'aspetto teologico e attenendoci a quello psicologico, tale idea di Dio, che la mente per sua natura ha, significa che essa comprende intuitivamente il concetto di "causa adeguata", ossia di «quella [causa] il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo della stessa» (EIIIdfI). Questa idea coessenziale alla mente ha una funzione capitale per spiegare la causalità mentale, come presto vedremo, perché essa spiega l'incominciamento della forma razionale del pensare, dello svilupparsi dell'*intelligere* come forma di conoscenza distinguibile dalla sua base cognitiva psichica, e che Spinoza chiama «*cogitare*».

Il potere, o la potenza di fare, è in gradi diversi intrinseca alla vita. Per il fatto di esistere esercitiamo un potere di fare cose e spendiamo un'energia biologica; ma non è a questo potere o energia che si riferisce nella proposizione dalla quale siamo partiti, la decima della quinta parte, l'espressione "abbiamo il potere ecc.". In essa si distinguono due forme di potenza attribuibili alla mente. Per sua natura ogni cosa che esiste ha una potenza, esercita una forza biologica e vuole almeno perseverare nell'esistere, quindi almeno conservare indefinitamente la potenza biologica che ha. «La potenza ossia la forza di ciascuna cosa, con la quale la cosa stessa o da sola o insieme ad altre fa o si sforza di fare alcunché, cioè [...] la potenza, ossia la forza con la quale la cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altra che la sua data, ossia attuale, essenza» (EIIIp7dm). Questa potenza di esistere Spinoza la chiama «*conatus*» quando si riferisce indistinta-

mente a tutti gli enti di natura particolare, e la chiama «*cupiditas*» quando nell'uomo è accompagnata dalla consapevole determinazione a fare qualcosa. «La Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa data sua affezione a fare qualcosa» (EIII*Def.aff.1*). E poiché ciascuno di noi è parte della natura e non potremmo concepirci senza essere affetti continuamente da altri enti di natura in molti modi, la nostra potenza di essere è di continuo in equilibrio instabile.

La potenza di vivere, ossia la potenza di agire del corpo e di pensare della mente, aumenta o diminuisce, attraversa variazioni d'intensità. Spinoza chiama «Gioia» la transizione a una maggiore potenza di agire, «Tristezza» la diminuzione o l'ostacolo della potenza di agire. Si può allora identificare la causalità propria della mente negli atti di un individuo, che producono in lui una variazione d'intensità della condizione affettiva? Nient'affatto. La variazioni di intensità affettiva non sono da sole sufficienti a spiegare la causalità della mente, altrimenti sarebbe possibile spiegare partendo dalla sola composizione del corpo la genesi dell'intelletto – pretesa che Spinoza qualifica come assurda[24]. La gioia di un uomo può essere tanto più alimentata, quanto più egli è lodato dagli altri, e immaginando di esercitare un potere sugli altri, si rallegra contemplando la propria potenza di agire. «Se qualcuno fa qualcosa che immagina produca negli altri un effetto di Gioia, egli sarà affetto da Gioia in concomitanza dell'idea di sé, come causa» (EIIIp30). La mente di uno prova gioia quando immagina che chi da esso è amato prova gioia, ma si rallegra anche quando immagina che ciò che esso odia sia distrutto (EIIIpp19-20). In generale «noi ci sforziamo di promuovere che avvenga tutto ciò che immaginiamo conduca alla Gioia; e invece di rimuovere o distruggere tutto ciò che immaginiamo conduca alla Tristezza» (EIIIp28). Tutto questo tipo di dinamiche affettive, delle quali la terza parte dell'*Etica* offre sottili analisi, non esemplificano atti in cui la mente è attivamente causa adeguata di una condizione esistenziale o uno stato di cose fuori della mente attribuibile chiaramente e distintamente a essa. Un fisiologo che fosse di vasta scienza e accorgimento, e che sceglies-

[24] *TIE*, G II, 26,7-8.

se di spiegare le dinamiche affettive con i soli modi fisiologici e dinamici della corporeità, escludendo una causalità propriamente mentale, avrebbe buon gioco a dimostrare che di ogni evento singolare che avviene nel corpo si dà simultaneamente un evento mentale, che, secondo la sua complessità e funzione, chiamiamo percezione, sensazione, rappresentazione, appetito, desiderio, disposizione cognitiva e quant'altro. Spinoza era certo che l'evoluzione della scienza fisiologica del corpo umano, «in quanto è considerato come cosa corporea» e attenendosi «soltanto alle leggi della natura» (EIIIp2sc), avrebbe spiegato moltissimi fenomeni, che gli psicologi del suo tempo interpretavano, invece, come prove a favore della sostanzialità della mente animatrice del corpo. «Nessuno, infatti, fino adesso, ha conosciuto la struttura del corpo tanto accuratamente da potere spiegare tutte le sue funzioni, per non dire che nei bruti si osservano molte cose che superano di gran lunga l'umana sagacia» (*ibid.*). Egli stesso col breve trattatello di fisiologia inserito nella seconda parte dell'*Etica*, dopo la proposizione 13, riteneva di aver trovato il modo di spiegare come l'individualità di ciascun corpo perduri nel tempo nonostante il ricambio periodico completo dei suoi elementi. Comunque, non riteneva che i prodotti della capacità cogitativa (di «escogitare», dice, edifici, pitture e altre cose prodotte dall'arte umana – e vi include anche il templi, con una sineddoche che, comprendendo le manifestazioni della religiosità umana, si estende a quegli oggetti specifici delle scienze umane che si contrapporrebbero alle scienze della natura) fossero prerogativa produttiva della mente. Lo stesso linguaggio, e lo stesso libero decidersi a uno scopo in base a rappresentazioni mentali di esso, presuppongono la memoria, che nasce dalle immagini percettive acquisite dalla vita corporea. Per cui anche queste operazioni mentali possono, in via di principio, spiegarsi geneticamente da una scienza abbastanza progredita da rendere conto di un maggior numero delle cose che seguono dalla disposizione strutturale del corpo umano, che «per ingegnosità supera di gran lunga tutte le cose che sono costruite dall'arte umana» (*ibid.*).

Va ribadito il fatto che non vi è mente, ossia ideazione, senza vita affettiva, e quindi senza la vita di un corpo situato in una condizione relazionale con altri enti naturali e specialmente con altri uomini. Ma l'affettività si qualifica secondo un modo cognitivo intenzionale. Senza

affettività intenzionalmente modalizzata non c'è coscienza. Spinoza lo rileva nell'enunciato che spiega il valore funzionale della *Cupiditas*: «La Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa sua affezione a fare qualcosa» (EIII*Def.aff.I*), e nella spiegazione che segue la definizione data egli precisa: «Avrei potuto dire che la Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata a fare qualcosa. Ma da questa definizione [...] non sarebbe seguito che la mente possa essere conscia della sua Cupidità, ossia dell'appetito». La vita della mente è originariamente intessuta di percezioni affettive, ed è a partire dagli affetti che la mente elabora la coscienza del sé, la consapevolezza di quel che abbiamo in comune con gli altri esseri e di quello per cui nell'attualità dell'esistenza ci differenziamo gli uni dagli altri. Per sviluppare questa coscienza non basta appellarsi al parallelismo mente/corpo, perché dal parallelismo non discende per una mente individuale anche la sua coscienza di sé e la sua intenzionalità organizzatrice in vista di una condizione da acquisire. Fin tanto che non si mostra che i fenomeni corporei, e soprattutto la dinamica degli affetti, viene a regolarsi in base a un ordine *istituito* dall'intelletto, e che a tale istituzione intellettuale corrisponde un ordine esperibile nel dominio della corporeità, non sarebbe possibile annunciare (nell'ultima proposizione della quarta parte, che prelude alla trattazione della quinta, intitolata *Della Potenza dell'Intelletto, ossia della Libertà Umana*) la dimostrazione che l'umana virtù può affrancarsi dalla schiavitù derivante dalle "forze degli affetti". Il parallelismo enunciato nella seconda parte dell'*Etica* serve a dedurre dalla teoria del corpo la struttura della mente umana, e mostra che la molteplicità delle idee (idee di affezioni del corpo) che strutturano la mente sono spiegabili fisiologicamente. La conseguenza di tale primato della corporeità sono nella mente le idee inadeguate. Il parallelismo enunciato nella prima proposizione della quinta parte pone nella sua stessa forma enunciativa l'accento sulle variazioni trasformative dell'ontologia psicofisica (rappresentazioni dello stato delle cose del mondo correlato con le idee degli affetti del corpo) (cfr. EIIp26: «La mente umana non percepisce alcun corpo esterno come esistente in atto se non per mezzo delle idee delle affezioni del suo Corpo) conseguenti ai modi di concatenare e ordinare i pensieri e le idee nella mente». «*Prout cogitationes, rerumque ideæ*

ordinantur, & concatenantur in Mente, ita corporis affectiones, seu rerunque imagines ad amussim ordinantur, & concatenantur in Corpore» [A seconda di come i pensieri e le idee delle cose vengono ordinati e concatenati nella Mente, le affezioni del corpo ossia le immagini delle cose vengono esattamente ordinate e concatenate nel Corpo] (EVp1). Si noti l'indicazione modale "a seconda di come", perché il semplice fatto di comprendere da parte della mente non è sufficiente a spiegare la sua causalità effettiva nella trasformazione di condizioni psicofisiche esistenti. Non basta avere quante più idee adeguate possibili per influire sulle dinamiche della coporeità e introdurre un ordine contrario all'ordine che è causa di conoscenza inadeguata: bisogna anche comporle in certi modi, che possiamo caratterizzare come intenzionali, e in più di intenzionalità regolata.

Già le *rerum imagines* si distinguono dalle semplici affezioni del corpo perché sono una maniera di percepire le cose secondo la disposizione affettiva del corpo proprio e, quindi, pertengono per certi versi al campo dell'ideazione («*res contemplandi modum [...] imaginationem [...] vocabo*», E IIp40sc2). Essendo, poi, gli affetti, secondo EIIIdef3, affezioni del corpo dalle quali si trova aumentata o diminuita, stimolata o depressa la potenza d'agire del corpo stesso, l'affettività umana si caratterizza in se stessa, al di là della sua caratterizzazione ontologica, per la sua tendenza a stimolare la potenza d'agire con il fuggire da ciò che la deprime. L'affettività è un insieme di reazioni coscienti che si polarizzano secondo un modo specifico dell'*imaginari*, che è una rappresentazione di rapporti in certa misura indipendente dal semplice avvenire dei processi affettivi. Bartuschat fa notare[25] che nella lettera con la quale Spinoza spiega a Peter Balling (*Ep*. XVII) che l'immaginazione ha da parte sua effetti, che sono le immagini, e che hanno la loro origine tanto nella costituzione del Corpo, tanto in quella della Mente («*ex constitutione vel Corporis vel Mentis oriuntur*»), l'esempio esplicativo che adduce implica la temporalità della nostra vita affettiva, caratterizzata dall'attesa del futuro. Questa implicazione della temporalità pone la spiegazione su di un piano diverso dalla spiegazione del primo tipo di immagini. Gli

25 BARTUSCHAT, *Remarynes...*, art. cit.

effetti dell'immaginazione causati da corpi non possono implicare in se stessi cose future («*nullas res futuras involvunt*»), poiché l'attesa di eventi a venire è un atto mentale prodotto dallo spirito, non dal corpo. Si spiega così l'immaginazione come un'attività che segue le tracce dell'intelletto («*intellectus vestigia*»), e associa le sue immagini e le parole, concatenandole e assieme connettendole, in modo analogo a quello seguito dall'intelletto nelle sue dimostrazioni.

Sebbene le associazioni dell'immaginazione siano confuse, esse sono perfettibili sulla base della comunanza che l'attività dell'immaginazione intrattiene con quella dell'intelletto[26]. L'intenzionalità dell'intelletto ha effetti su quella dell'immaginazione, inducendo indebolimenti di immagini, occultamenti, combinazioni determinate d'affetti. Dal canto suo, l'immaginazione sostiene l'attività dell'intelletto con i materiali della memoria e con rappresentazioni finzionali di scopo. Il *cogitare* diventa costitutivo nella dinamica degli affetti influendo sull'intenzionalità (*conatus*) dell'immaginare[27], e l'immaginazione sorregge l'intenzionalità cognitiva dell'intelletto con figure ideali di perfezione. Per questo Gueroult ha rilevato che la cultura dell'immaginazione rientra per Spinoza tra i *dictamina rationis*[28].

La mente nella sua modalità razionale d'espressione null'altro tende a fare, per sua essenza, che *intelligere*. Ma pure le operazioni di questa forma razionale dell'intelligenza sono sostanziate di affet-

[26] A proposito di questo carattere dell'immaginazione, che quando «è sciolta e libera», come si dice nella lettera di Spinoza a Balling (*Ep.* XVII), procede discorsivamente sulle tracce dell'intelletto, P. CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano, 1987, p. 86 osserva che quel che si dice in EIIp17sc. A proposito dell'immaginazione come *virtus*, nella lettera a Balling è spiegato con un esempio. «Ciò significa che questa *virtus* è un'attività dotata di una logica di comportamento: le immagini che ci sovvengono anche negli stati di abbandono, obbediscono a una regola d'ordine che ha la sua matrice nell'ordine cosale-intellettuale, dove si radica il nostro essere».

[27] Cfr. *Breve Trattato*, G., I, p. 56.

[28] GUEROULT, *Spinoza, II – L'âme*, cit., pp. 217-221. Tra l'altro, il *conatus imaginandi* o sforzo per contemplare come presente ciò che favorisce la gioia, e ricordare ciò che diminuisce la potenza d'essere e agire, ha come effetto l'incremento della capacità fisiologia di rappresentarsi simultaneamente una pluralità di cose, e *può* favorire quindi l'attitudine mentale di concepire connessioni di idee adeguate. Sul "controcanto" di alto e basso gradiente di libertà della virtù immaginativa cfr. D. BOSTRENGHI, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 103-106, 158-159.

tività, perché passare da uno stato di minore comprensione a uno di maggiore è la stessa cosa che passare da una condizione di minore a una maggiore potenza della propria forza d'esistere. La tonalità affettiva di incremento della propria perfezione essenziale è nella psicologia spinoziana la passione attiva della gioia. Perciò la mente nell'esprimersi razionalmente null'altro desidera, per sua essenza, che comprendere sempre di più, e a tale nostro scopo utilitaristico nessuna cosa ci conviene meglio che la relazione attiva con gli altri nostri simili, perché sono gli esseri che più ci danno da pensare. La possibilità dell'incremento affettivo, che interessa simultaneamente la capacità relazionale del corpo e della mente, è tanto fondamentale nella metafisica di Spinoza, che anche la concezione della politica è da lui basata sul desiderio di esistere gioiosamente nell'incremento intersoggettivo della potenza di esistere. Cosa che si realizza con intensità proporzionalmente progressiva al numero e all'intensità delle relazioni affettive attive, ossia di comprensione e di gioia, che un uomo istaura con altri uomini. Per questo egli si opponeva a quelle teorie contrattualiste della politica (principalmente quella di Hobbes)[29] che, concependo la funzione delle istituzioni come rimedio al potere distruttivo dell'egoismo utilitarista dei più forti, mettono a fondamento del vivere civile l'impotenza della mente e l'ottundimento della potenza vitale dei corpi.

La causalità interpretativa della mente

In generale, si dice autonoma la cosa che agisce per le sole leggi della sua essenza (EIdfVII). È invece in condizione eteronoma la cosa che agisce ed esiste in forza dell'azione di entità esterne e secondo leggi che essa non può gestire.

L'essenza della mente è «*intelligere*». Assai opportunamente nel caso dell'*Etica* spinoziana questo verbo si traduce con «comprendere». Infatti, lo stato della mente è in ogni istante costituito da un complesso di idee, alcune adeguate, altre no. Ma l'autonomia della mente non è proporzionale alla quantità di idee adeguate che ha, ma alla

[29] Cfr. EIVpp18, 35, 37sc II, 58, EVp10sc; *Ep.* L a Jelles.

forma della loro connessione. Un'idea adeguata ha essenza causale, perché è una conoscenza che va dalla causa all'effetto. La mente ha una conoscenza adeguata «tutte le volte che è determinata dall'interno, cioè in ragione del fatto che contempla più cose simultaneamente», dice Spinoza in EIIp29sc. Oltre alla quantità dei processi ideativi autonomi, è importante per l'autonomia della mente la varietà di essi.

Da spiegare è ora il potere che il soggetto umano ha di trasformare intenzionalmente la propria attuale condizione affettiva, ossia di imprimerle un orientamento dinamico, che senza una *metanoia*, una decisione intenzionale innovativa, di per sé non accadrebbe. Se piace meglio, si può anche dire: spiegare un cambiamento della condizione attitudinale del corpo all'esperire vivente ed agire diverso dallo stato attuale. Insomma, quel che è da comprendere e da spiegare non è il fatto della causazione psicofisica, ma il fatto della trasformabilità di essa; e il modo migliore per farlo è demarcare la differenza che sussiste fra la tonalità affettiva dominata da gioia passiva e quella dominata da gioia attiva.

«*Lætitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem*» [La Gioia è transizione dell'uomo da una minore a una maggiore perfezione] (EIII*Def.aff.*II). Transizione, e non la perfezione stessa. Lo si intuisce: chi nascesse con una perfezione data non proverebbe per essa alcuna gioia. L'essere perfettissimo è anche apatico. Spinoza lo prova dall'affetto contrario, la tristezza, e del suo ragionamento ci interessa questo: che la transizione è «*actus transeundi*». Che, però, è la traduzione del nome verbale «*transitio*» e non significa che sia azione intenzionale di un soggetto. Perciò si può avere una gioia passiva, che si produce in concomitanza con un aumento della perfezione del corpo, della quale la mente ha immancabilmente un'idea corrispondente nel grado di perfezione, ossia un'accresciuta potenza di pensare («*cogitare*»), che non è comprendere («*intelligere*»). «L'idea di tutto ciò che aumenta o diminuisce, favorisce o limita la potenza di agire del nostro Corpo, aumenta anch'essa o diminuisce, favorisce o limita la potenza di pensare della nostra Mente» (EIIIp11). Un corpo la cui costituzione fisiologica lo rende più capace di variazioni affettive e più suscettibile alle impressioni del suo mondo della vita, ha anche una mente più capace di ideazioni, specialmente immaginarie confuse – ma comunque più perfetta per il fatto che si accresce

la sua potenza reale. Con le idee confuse nelle quali si esprimono i «patemi dell'animo [...] la mente afferma una forza di esistere [*vim existendi*] maggiore o minore che in precedenza» (EIII*Def.gen.aff.*). Ma si tratta di una capacità ideativa causalmente determinata e quasi meccanica nella gestione degli affetti, nella quale il pensare è semplicemente concomitante alle determinazioni dell'affettività. Spinoza esprime questa condizione dicendo che da una tale condizione affettiva la mente stessa è determinata a pensare questo piuttosto che quello, e che il passaggio a una maggiore perfezione cognitiva («*quod Mens ad majore perfectionem transit*») in termini di potenza di pensare segue dalla consapevolezza immediata dell'accresciuta potenza esistentiva del corpo o di una sua parte. La cura del corpo è anche cura della mente, ma non costituisce per se stessa anche cura dell'intelligenza. Quel che si acquisisce è una maggiore, forse anche più complessa, capacità di percepire, rappresentare, immaginare; cioè una mente più ricca di idee confuse, che non di meno sono risorse cognitive per l'intelligenza, materiali e disposizioni a comprendere con idee adeguate. Comunque, nell'evoluzione della mente non c'è un grado zero di idee adeguate in uno stato completamente percettivo, immaginifico e mnemonico: non si è mai completamente degli automi con proprietà mentali (cfr. EIIIdm3); ogni mente porta fra le sue idee almeno le "nozioni comuni", che sono adeguate. Non importa, per quel che invece ora mi importa spiegare, se le tali nozioni comuni siano, a parer di Spinoza, le idee innate come le pensavano gli Stoici, o siano acquisite con l'acquisizione del linguaggio. Ampia libertà di pensarla come si vuole, in proposito. L'importante è concedere che per Spinoza la "mente intenzionale" (chiamiamo così la mente attiva, in opposizione semantica con la "mente psichica", che è il semplice essere idea degli affetti del corpo) è la mente che ha idee adeguate, della cui composizione secondo ordini intellettuali il soggetto può considerarsi causa adeguata. «In quanto [l'uomo] è determinato a fare qualcosa dal fatto che intende (*ex eo, quod intelligit*), in tanto (per la stessa Prop. 1 p. III) è attivo, cioè (per la Def. 2 p. III) fa qualcosa che può essere percepito mediante la sua sola essenza» (EIVp23dm). Come si sviluppa, allora, dalla vita cogitativa psichica il pensiero intellettuale o razionale? La risposta, in senso spinoziano, è semplice: dall'idea adeguata di Dio che la mente ha per sua essenza; ovvero: dall'idea di auto-

conservazione, «*causa sui*». La mente umana, quand'anche fosse una testa piena di idee inadeguate, senza né capo né coda, e quindi una vita affettiva in preda ai venti, ha tuttavia quest'idea: che connettere le cose e le idee in modo adeguato ne spiega la sussistenza in essere. E questo è il principio e il motore della ragione. Questa è anche la causalità attiva della mente. Ogni suo atto ben riuscito, ogni nesso ideale che riesce a spiegare l'essere di qualcosa, produce transizione a una maggiore perfezione.

Dunque, la causalità mentale non è il fatto che la mente esprime la transizione del corpo a una maggiore perfezione. Ma neppure consiste essa nella produzione di idee vere.

Nei *Cogitata Metafisica* si trova una bella spiegazione della verità di un'idea:

> Sembra dunque che il primo significato del *vero* e del *falso* abbia avuto origine dai racconti, e si sia detto vero il racconto di un fatto realmente accaduto, e falso il racconto di un fatto mai accaduto (*nullibi contingerat*). E i filosofi hanno poi utilizzato questo significato per designare la concordanza o la discordanza (*convenientiam*) di un'idea con il suo ideato; perciò si dice vera l'idea che ci mostra la cosa quale è in sé, e falsa l'idea che ci mostra la cosa diversamente da come è in realtà. Infatti le idee non sono altro che i racconti o le storie della natura nella mente (*narrationes sive historiæ naturæ mentales*).[30]

Questa descrizione ci dice che la verità non è una proprietà della cosa, bensì è proprietà dell'atto della mente intellettiva che produce narrazioni della cosa. E che le parole "narrazioni e storie della natura" siano appropriate, oltre che rendere intuitiva la prevalenza dell'ideare sul contenuto ideato, anche a spiegare che un concetto è tanto più vero, quanto più ci fa conoscere come una cosa si generi, e come dalla generazione si deducono le proprietà della cosa. Un testo del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* porta come esempio di definizione perfetta, la quale deve spiegare l'intima essenza di una cosa, quella genetica del cerchio:

> [...] il quale, se viene definito come una figura, le cui linee tracciate dal centro alla circonferenza sono uguali, non c'è chi non veda che tale definizione spiega poco l'essenza del cerchio, ma solo chiarisce una sua proprietà. E benché

[30] *CM*, I, cp. VI; G, I, 246, 23-32; trad. it. *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a cura di E. Scribano, Roma-Bari, Laterza, p. 129.

circa le figure e altri enti di ragione ciò poco importi, molto tuttavia importa per gli enti fisici e reali questa regola: dato che non si comprendono le proprietà delle cose fin tanto che si ignorano le loro essenze, se, allora, tralasciamo queste (essenze), necessariamente pervertiamo la concatenazione dell'intelletto, che deve rilevare (*referre*) la concatenazione della Natura, ci svieremo del tutto dal nostro scopo. Per liberarci, dunque, da questo vizio, ecco le cose alle quali attenersi nella definizione:
I. Se si tratta di una cosa creata, la definizione dovrebbe, come dicemmo, comprendere la causa prossima. Per es., il circolo andrebbe definito secondo questa legge: esso è la figura, che viene descritta da una qualunque linea, della quale l'una estremità è fissa, l'altra mobile; tale definizione comprende chiaramente la causa prossima.
II. Il concetto o definizione della cosa dovrebbe essere tale che tutte le proprietà della cosa, in quanto le si considera per sé sole, e non congiunte con altre cose, possono dedursi da essa, come può vedersi in quella definizione del cerchio. Infatti da essa si conclude chiaramente che tutte le linee condotte dal centro alla circonferenza sono uguali.[31]

Ma la causalità della mente non consiste in tali atti di intellezione, perché mediante essi viene spiegata l'indipendenza della mente dalla realtà fattuale, ma non è ancora detto quel che la mente può da se stessa operare per produrre cose delle quali solo essa può considerarsi causa adeguata. È giusto vedere nel testo sopra citato sulla definizione perfetta, che dev'essere genetica, una preparazione alla nozione di idea adeguata, la quale conserva le caratteristiche formali dell'idea vera (corrispondenza all'ideato, descritto secondo la sua essenziale capacità generativa) e può divenire per la sua sola formalità a sua volta oggetto di ideazioni[32]. Dato che lo scopo, la prestazione

[31] *TIE*, G, II, 34.

[32] «Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato: Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam, & centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus: & cum fit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile; hoc est, idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiæ objectivæ, & rursus hæc altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale, & intelligibile, & sic indefinite. Petrus ex gr. est quid reale; vera autem idea Petri est essentia Petri objectiva, & in se quid reale, & omnino diversum ab ipso Petro. Cum itaque idea Petri sit quid reale, habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile, id est, objectum alterius ideæ, quæ idea habebit in se objective omne id, quod idea Petri habet formaliter, & rursus idea, quæ est [idea] ideæ Petri, habet iterum suam essentiam, quæ etiam potest esse objectum alterius ideæ, & sic indefinite» (*TIE*, G II, 14 ll. 13-27).

intellettuale che la definizione genetica consente, è la definizione della cosa a partire della sua essenza attiva, che la fa essere quella che è come causa delle sue stesse proprietà e dei suoi effetti, che nell'*Etica* si applica alle idee di *causa sui* come a quella di *conatus* della mente razionale, Rousset vede in questo testo una preparazione della nozione di adeguazione: concetti che la mente razionale forma per il carattere attivo della sua essenza che consiste nel comprendere (*intelligere*). Se le idee vere descrivono cose della natura, sul piano delle idee adeguate la mente è capace da se stessa di interpretare l'ordine e connessione fra le cose della natura, che dà senso a ciascuna di esse[33].

La formalità della mente è la sua capacità di produrre idee di cose relativamente indipendenti dalle stesse cose singolari, e di interpretare le cose secondo relazioni ideali. Un commento dell'*Etica*, nel quale si applica il metodo analitico dell'esame della congruenza semantica e logica degli asserti, imposta l'esame della teoria spinoziana delle idee adeguate partendo, come Tschirnhaus, dalla causa dell'errore[34]. Se l'indizio che una cognizione è errata è dato dal presentarsi dell'idea alla mente in modo mutilato e confuso (cfr. EIIp35), allora la causa di un'idea inadeguata è la mancanza di conoscenza completa di un processo fisico, non solo quando il processo avviene fuori dal corpo umano, ma anche quando avviene nello stesso corpo umano, che dai processi fisici esterni dipende. Infatti, EIIp24 asserisce che «*la Mente umana non implica una conoscenza adeguata delle parti che compongono il Corpo umano*», e lo dimostra adducendo il fatto che all'essenza del corpo umano non appartengono gli elementi come tali che lo compongono, considerabili senza relazione allo stesso corpo, ma gli elementi in quanto compongono una connessione strutturale dinamica individuata e costante. La conoscenza di ciascun elemento nella sua connessione con l'universa natura sarà, invece, adeguata in Dio. Ne deriva, secondo Bennett, che la possibilità di conoscenze adeguate si limita, per la mente umana, ai processi causati

[33] B. SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, etablissement du text, traduction, introduction et commentaires par B. Rousset, Paris, J. Vrin, 1992, pp. 326-327.

[34] J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1988, pp. 175-182.

interamente all'interno della mente stessa. Ma questa spiegazione indurrebbe allo scetticismo sulla possibilità di conoscere gli oggetti esterni. Una stessa idea sarebbe, infatti, adeguata rispetto alle modificazioni del corpo proprio, e inadeguata rispetto alle connessioni del corpo con gli altri corpi. Ma il corpo proprio è una parte della connessione causale tra i corpi della natura. Allora, la corrispondenza della causalità interiore, della quale posso farmi un'idea adeguata, e di quella esteriore, limitata e confusa, è affidata all'ipotesi del parallelismo psicofisico, ma non dimostrata. Contrariamente a quanto afferma la definizione IV di EII, l'adeguatezza di un'idea rimane relativa all'ideato. Invertendo la prospettiva e considerando l'idea delle affezioni del corpo proprio dal punto di vista della causalità naturale, una delle mie idee che è inadeguata rispetto alla causalità cosciente della mia mente potrebbe essere adeguata rispetto a un processo mentale di più largo raggio, del quale la mia mente è parte; e nessuna idea è inadeguata rispetto all'intero ambito dei processi che cadono nell'attributo sostanziale del "mentale"[35].

A parer mio, il commento di Bennett non tiene nel conto dovuto la distinzione tra l'attività semplicemente percettiva e quella intenzionalmente combinatoria della mente. Egli critica le incongruenze che derivano da questa distinzione, ma non usa la critica per vagliare l'idoneità degli strumenti concettuali allo scopo dottrinario dell'*Etica*. La causalità della mente non consiste nella percezione delle variazioni affettive del corpo, neppure quelle che attestano un incremento della sua potenza di sentire. E non consiste nemmeno nella connessione che alcune idee hanno tra di loro a seguito delle esperienze che si sono fatte nella vita e che si sono depositate nella memoria emozionale. Queste piuttosto accrescono la forza coattiva dei patemi dell'animo con il diminuire la capacità della mente di affrancarsi dall'immediatezza delle passioni, e producono la rappresentazione di un mondo di necessità che effonde complessivamente sulla vita affettiva una tonalità di tristezza. La causalità adeguata della mente consiste piuttosto nel-

[35] *Ivi*, p. 178. L'osservazione di Bennett mi fa venire in mente un pensiero di I.B. Singer: «Come sostiene Spinoza nell'*Etica*, non esistono menzogne, ma solo verità storpiate. Dal canto mio avrei potuto aggiungere: "Più una verità è vera, più ci appare storpiata"» (*Ricerca e perdizione*, Parma, Guanda, p. 200).

l'istituire, in virtù della sua formalità, ordini affettivi conformi all'interpretazione delle convenienze e delle contrarietà che hanno fra loro le cose che la implicano affettivamente, e ricombinandole in modo da ricavarne un incremento simultaneo della potenza di comprendere della mente e della potenzialità affettiva, ossia relazionale, del corpo.

Invece, sono operazioni di causalità adeguata certi modi di composizione e l'instaurazione di ordini di esperienza, vincolati dal dover essere ordini prammatici, entro i quali i singoli componenti realizzano relazionalmente e comunicativamente la loro essenza genetica, il loro rispettivo *conatus* a esistere e a realizzare in regime di gioia (incrementativo) la loro potenza di esperire, pensare affettivamente e fare; e ciò in virtù delle sollecitazioni che i significati e le valenze affettive trasferiti nella comunicazione inducono in ciascuno dei *partners* in gioco.

L'oggetto diretto di queste operazioni trasformative sono le idee "adeguate" e che hanno la particolarità di prescindere dalla condizione attuale della cosa ideata. In base al trattamento metodico di tali idee adeguate, la mente è causa prossima dell'effetto in questione, ossia della trasformazione di una condizione affettiva in un'altra. Quando, nella seconda delle Definizioni che aprono il discorso della terza parte dell'*Etica*, dedicata alla «natura e origine degli affetti», Spinoza scrive: «Dico che agiamo quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui noi siamo causa adeguata, cioè quando dalla nostra natura, in noi o al di fuori di noi, segue qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo della nostra stessa natura», non è tanto la proprietà di essere attiva, ma il comporre idee adeguate nella comprensione (*intelligere*) a spiegare la causalità adeguata della mente. Infatti, la simultaneità mentale e corporea delle operazioni dell'intelligenza è la stessa tanto nella condizione di passività affettiva, che di attività (EIII, 2sc, ll. 28-29: «l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo è simultaneo per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente»).

La causazione è un fatto che può avvenire o meno istituendo in essere uno stato relazionale di cose non esente da intrinseca consequenzialità, che l'intelletto conosce in quanto si interessa per sua natura a cogliere la relazione degli eventi nel senso che va dalla conoscenza delle cause agli effetti. Al di là dell'aspetto morale della questione, e delle regole pratiche per governare la vita affettiva esemplificate nello Scolio

della nostra Proposizione (del tipo “assumi come metodo di vita che l’odio non può essere vinto che dall’amore, e che non deve essere ricambiato con altro odio”; oppure: “nell’ordinare i pensieri e le immagini della mente fa sempre attenzione agli aspetti che in ogni cosa sono buoni, in maniere da essere determinato ad agire da un affetto gioioso, che incrementa la tua potenza di vivere”), bisogna chiedersi se l’ordine dell’intelletto, conformandosi al quale la mente esprime la sua potenza causativa, abbia un valore trascendentale, ossia se entri nella definizione essenziale della mente. Ma di questa causazione ci sono regole che determinano una competenza. In tal caso, a questa competenza trascendentale di operare secondo certe regole per produrre certi effetti giudicati buoni corrisponderebbe un’intenzionalità radicale, essenziale, della mente a istituire in essere certi stati di cose, rispetto ai quali la mente realizza la propria natura e potenza causale, mentre stati di cose opposti impediscono alla mente di esistere secondo la sua natura.

Parallelismo intracogitativo e istanza controfattuale della mente

La radice del potere causale della mente è la sua istanza controfattuale, ossia il suo istituire una differenza tra un ordine esistenziale attuale di passioni che deprime la potenza cognitiva della mente e un altro ordine possibile che, invece, la incrementa, incrementando contemporaneamente l’ordine percettivo del corpo nel suo complesso. La realizzazione di questo secondo ordine è possibile alla mente che opera in regime di idee adeguate.

Per spiegare l’effetto delle operazioni mentali nel regime formale delle idee adeguate, contrapposto al regime rappresentativo e immaginifico dello stato attuale delle cose (e per questo Spinoza caratterizza il regime delle idee adeguate come ideazioni «sotto una qualche specie di eternità»: in quanto la mente con esse prescinde dalla condizione esistenziale attuale, nella quale le cose, determinandosi l’una con l’altra come cause prossime, durano nel tempo), Martial Gueroult propose di duplicare la nozione corrente di “parallelismo mente-corpo” nelle nozioni di “parallelismo extra-cogitativo” e di “parallelismo intra-cogitativo”[36].

[36] Gueroult, *Spinoza, II - L’âme*, cit., pp. 15-19; 64-102.

Usare, come si suole a proposito dell'*Etica* di Spinoza, il termine "parallelismo" non sarebbe corretto, perché Spinoza stesso usa a proposito l'avverbio "*simul*". Per esempio: «Per affetto intendo le affezioni del corpo [...] e simultaneamente le idee di queste affezioni» (EIIIdef. III), «onde avviene [...] che l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo è simultaneo per natura [*simul fit natura*] con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente»; oppure: l'esperienza può senza dubbio renderci accorti del fatto «che tanto la decisione della Mente, quanto l'appetito e la determinazione del Corpo sono simultanei per natura, o piuttosto sono una sola e stessa cosa [*simul esse natura, vel potius unam, eandemque rem*], che chiamiamo decisione quando è considerata sotto l'attributo del Pensiero e si esplica per mezzo di esso, e chiamiamo determinazione quando si considera sotto l'attributo dell'Estensione e si deduce dalle leggi del movimento e della quiete» (EIIIp2sc). Si può, allora, usare l'immagine impropria del parallelismo (che riesce più appropriata alla metafisica di Malebranche e di Leibniz), anziché quella propria della simultaneità, e sorvolando sul non senso o la contraddizione che comporta ragionare sul parallelismo dell'uno e identico individuo con se stesso[37], solo come artificio provvisorio al fine di acquisire un guadagno esplicativo.

Così, dire che l'enunciato di EIIp7 esprime il parallelismo dei due ordini epistemici, il mentale e il fisiologico, basato sull'identità ontica della cosa, va bene se poi si tiene pure conto della regola che di ogni evento in un attributo e nell'ordine epistemico che corrisponde ad esso si ha una replica corrispondente nell'ordine epistemico di un altro attributo; di ogni evento nel corpo si ha un evento corrispondente nella mente, e viceversa ogni evento mentale ha la corrispondente replica fisiologica.

La parola "replica" mi pare più appropriata della parola "parallelismo": Martial Gueroult, dal quale la desumo (il termine francese è *réplication*), non ritiene che la prima possa sostituire completamente la seconda, dato che considera il concetto di replica fondato sui concetti maggiori di idea e parallelismo[38]. Il motivo, se ben capisco,

[37] Mignini preferisce perciò parlare di "struttura bipolare degli affetti", F. MIGNINI, *Introduzione alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, p. 113.

[38] GUEROULT, *Spinoza, II - L'âme*, cit., p. 14.

è che nell'immagine mentale di due rette parallele si presenta il concetto di continuità nella direzione lineare, come nella metafora "la linea del tempo", che la puntualità dell'evento replicativo non contiene. La continuità nella storia degli eventi concreti (l'ordine) è a sua volta importante per intuire la connessione delle cause e degli effetti (la concatenazione) implicata nella memoria e nell'attesa e quindi nell'aspetto volitivo degli atti mentali.

Bisogna, però, anche spiegare, secondo leggi e regole determinabili nell'ordine concettuale pertinente all'essenza della mente, in quali eventi la mente stessa consiste, come da questi eventi si formi un'identità modale con livelli diversi di coscienza, e in cosa consista la sua potenza di autotrasformazione, stante che a tale storia di eventi deve corrispondere una parallela storia di repliche nel modo corporeo dell'attributo fisiologico. La definizione della mente come "idea" può riuscire fuorviante. Se, tuttavia, si intende "idea" come "ideazione" (essenza della mente è "*intelligere*", forma verbale) che, partendo dalle combinazioni di immagini fantastiche – che sono gli eventi mentali delle impressioni del corpo – arriva a rappresentazioni generiche – le quali costituiscono il consolidarsi dei flussi evenemenziali della mente in identità concettuali durevoli –, e quindi alla cognizione della differenza tra idea vera e idea adeguata, allora la comprensione della genesi della mente della sua essenza formale e la comprensione della sua causalità adeguata riesce più facile.

La spiegazione della corrispondenza replicativa delle idee e delle cose stabilita dalla Proposizione che enuncia il cosiddetto parallelismo si modula a secondo del significato della parola "cosa" (*res*). Può trattarsi di una cosa singolare esistente fuori dalla mente, di un evento, di una relazione concepita come connessione causale, di un sistema di cose in relazioni di fatto, dello stesso sistema concepito nell'essenza della relazionalità costitutiva che lo fa sussistere in essere. Un'ulteriore differenza subentra quando all'idea si aggiunge la consapevolezza, che la reduplica in idea dell'idea. Allo stesso modo la spiegazione della corrispondenza replicativa degli eventi mentali e corporei indicata nella seconda parte della Proposizione 12 di EII – «*[...] cioè, se l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il corpo, nulla potrà accadere in quel corpo che non sia percepito dalla Mente*» (concedendo che per "corpo" qui si intenda già il corpo

umano, come indicato nella Proposizione successiva, e che "percezione" sia una forma cognitiva inclusa nel genere cognitivo più vasto indicato dal termine "idea") – si caratterizza secondo quale dei diversi concetti di idea è quello dominante.

Gueroult ha rilevato una serie di corrispondenze replicative, alcune delle quali fanno capo a una forma di parallelismo mente-corpo (egli esplicita tre forme di parallelismo). Il primo è più immediato corrispettivo dell'idea è la cosa ideata. Il gioco delle repliche si dispiega in questo livello più immediato, che prescinde dal sapere riflessivo, secondo la conformità dell'oggetto e dell'idea, *prima* nel senso che va dalla cosa all'idea: come la cosa è, semplice o composta di parti, eterna o esistente nella durata, evento o cosa rappresentabile in immagine, così è l'idea; *poi*, nel senso che va dall'idea alla cosa: se l'idea esiste, allora esiste il suo ideato, se la cosa percepita dall'idea sono le affezioni del corpo, allora il suo oggetto costitutivo è il corpo soggetto di affezioni, ossia il corpo esistente in atto. All'idea di connessione causale corrisponde la prima forma di parallelismo, quella delle repliche che vanno dalla connessione delle affezioni della cosa alla connessione delle idee di queste affezioni nella mente. Dato che il piano focale in cui va cercata la connessione ordinata della cause è quello delle cose che non sono modi del pensare, e si intende dimostrare che anche nel pensiero le idee di quelle cose sono deducibili nello stesso ordine e con la stessa necessità causale, Gueroult propone di chiamare *extra-cogitativa* questa forma di parallelismo.

A un uso diverso del concetto di "idea", non più considerata come idea di cose che non sono pensieri, ma considerata per se sessa o in quanto modo del Pensiero oppure secondo la sua essenza formale, corrispondono altri due differenti aspetti del parallelismo, nel primo dei quali si esprime l'identità della concatenazione delle idee e della concatenazione delle cause conosciute all'interno del pensiero. Infatti, la vera conoscenza si ha quando le cose sono conosciute secondo le loro cause. Il secondo aspetto di questo genere di parallelismo consegue alla concezione formale delle idee, ossia alla considerazione di esse prescindendo dai contenuti rappresentativi e attenendosi soltanto al loro essere operazioni dell'intelletto, e pertanto esprime l'identità della connessione regolata delle idee e della connessione regolata delle idee delle idee. Questi due tipi di paralleli-

smo sono chiamati da Gueroult *intra-cogitativi*, in quanto in essi si prescinde dagli ideati che per essenza appartengono ad attributi diversi dal pensiero. Il concetto di "idea" che sta alla base di questi due ultimi tipi di parallelismo è definito in EIIp21 e nel suo *Scolio*: «*Quest'idea della Mente è unita alla Mente nello stesso modo in cui la stessa Mente è unita al Corpo* [...] In realtà, infatti, l'idea della Mente, ossia l'idea dell'idea, non è altro che la forma dell'idea in quanto questa si considera come modo del pensare senza relazione all'oggetto; infatti, tosto che qualcuno sa qualcosa, per ciò stesso sa di sapere [...]».

In sintesi, le tre forme di parallelismo che Gueroult ha distinto nell'*Etica* come corrispondenti a tre significati funzionali dell'idea sono:

1) Il parallelismo *extra-cogitativo* corrisponde all'idea che è espressione immaginativa e rappresentazione di un'affezione attuale del corpo, secondo il comune esperire vivente. Quest'idea veniva chiamata nella scolastica di ascendenza suareziana "essenza o concetto oggettivo", ossia immagine che la mente oggettivizza, per così dire, presentandosela davanti agli occhi[39].
2) All'idea considerata come essenza o concetto formale, in quanto è un modo o atto singolare del pensare e correlato secondo connessione ordinata agli altri modi del pensiero, corrisponde invece una *prima forma di parallelismo intra-cogitativo*.
3) All'idea dell'idea, ovvero idea attiva secondo la sua natura formale (EIIp21sc) e della quale si ha coscienza come sapere interiore, sapere di sapere, corrisponde *la seconda forma di parallelismo intra-cogitativo*.

Considerare l'idea nella sua essenza formale, che prescinde dal contenuto ideato, non significa destituirla di realtà, bensì considerarla come espressione dell'energia ideativa della mente. Le accezioni 2ª e 3ª di "idea" corrispondono infatti al valore "formale" del concetto nella scolastica suáreziana: operazione della mente considerata nella sua reale energia essenziale (*acies mentis*).

Sennonché, queste concezioni del parallelismo dalla dimensione speculativa teologica della natura della Sostanza e dei suoi attributi,

[39] SUÁREZ, *DM* 2: 1,1, l. cit.

alla quale sono pertinenti, verrebbero trasferite erroneamente alla dimensione esistenziale della natura psicofisica delle menti umane, che sono l'oggetto precipuo dell'*Etica*, causando lo sviamento della ricerca. Per esempio, l'enunciazione del parallelismo che viene fatta in EIIp7 riguarda la potenza di pensare di Dio, della quale si attesta l'identità con tutte le forme della sua potenza di agire. Ora, le due forme di parallelismo *intra-cogitativo*, osserva Gueroult, hanno un ruolo preminente per la mente umana, perché essa comincia percependo immaginariamente le cose secondo l'ordine confuso delle percezioni del corpo, che la mente esprime, senza però gestirle. In tale condizione la mente sarebbe incapace di ordinare le proprie idee secondo lo stesso parallelismo *extra-cogitativo*, ossia di rendersi conto delle affezioni del corpo secondo la loro genesi nella concatenazione delle cause. Quindi, fin tanto che permane in questa condizione cognitiva, la mente non attinge la verità su quanto le accade di essere cosciente. Si avrebbe pertanto che, mentre la mente conosce le cose in modo immaginativo e non secondo le vere cause, essa non conoscerebbe tal quale è in sé la connessione causale delle cose. Ma questo non significa che l'esperienza della gelosia e dell'odio e la trama del male nella vita umana siano una fenomenologia illusoria. Che la mente abbia in sé pure un intendimento che contiene un'idea vera, l'idea di Dio, dalla quale può dedurre le idee vere di tutte le cose, disponendole secondo l'ordine e connessione causale deducibile dalla causa prima, è un'affermazione il cui senso dipende dal concetto di idea che si sta impiegando nell'interpretarla.

Sebbene la differenziazione fra le forme di parallelismo sia un ingegnoso apporto di Gueroult alla comprensione di questo concetto tanto fondamentale quanto equivoco dell'*Etica*, essa rimarrebbe tuttavia insufficiente a spiegare l'unità psicofisica dell'individuo in base alla causalità formale della mente se non fossero tirate tutte le implicazioni del principio della "replica" degli eventi nei differenti ambiti epistemici. Bisogna spiegare la replica che dalle operazioni intellettuali è attendibile negli ordini *extra-cogitativi*, tema della prima metà di EV.

Il parallelismo che va dalla concatenazione delle affezioni del corpo alla concatenazione delle idee di queste affezioni nella mente è una corrispondenza replicativa dedotta dal concepire la mente in funzione derivata degli eventi che nell'ordine fisico dell'estensione

producono il corpo. Le affezioni della mente sono poste come le medesime delle concatenazioni delle cause che nell'ordine dell'estensione producono il corpo e le sue affezioni. «Situandosi nell'universo dei modi dell'Estensione che esistono nella durata, dove le leggi della fisica spiegano la natura e le affezioni di tutti i corpi, e di conseguenza del nostro, questa replica permette di determinare correlativamente le condizioni che, nell'universo dei modi del Pensiero esistenti nella durata, rendono conto dell'origine e della natura tanto delle idee che la mente ha delle affezioni del corpo, quanto delle conoscenze comprese in queste idee; [perciò] la deduzione delle affezioni della mente è ricalcata su quella delle affezioni del corpo e procede come per una sorta di ribattitura geometrica dal piano del corpo su quello della mente»[40]. Una replica simmetrica, ma di senso inverso a questa, è deducibile dalla stessa Proposizione Settima, che quindi andrebbe *dall'ordine e connessione dei pensieri e delle idee delle cose nella mente all'ordine e connessione delle affezioni del corpo*. Questa replica non appare nella Parte II, è solo menzionata nella Parte III, ma è messa in opera a partire dalla prima Proposizione della Parte V. «Essa – nota Gueroult – ha un ruolo soprattutto normativo, fondato sull'opposizione tra lo statuto di Dio e quello dell'uomo. In Dio le idee, dall'eternità conformi agli oggetti e concatenate secondo l'ordine delle cause, sono per ciò stesso idee dell'idea e concatenate secondo l'ordine della loro produzione genetica nel Pensiero, ordine che è allo stesso tempo quello delle cause o delle cose in ogni altro attributo. Nell'uomo, al contrario, la cui Mente, essendo l'idea di un corpo esistente in atto nella durata, è originariamente dominata dall'immaginazione, le idee immaginative esprimono solamente le affezioni del Corpo e sono né conformi alle cose quali sono in sé, né connesse secondo le vere cause. Da cui questo *dictamen rationis*: l'uomo deve connettere le sue idee secondo il *debitus ordo*[41], vale a dire secondo l'ordine delle cause nel Pensiero (parallelismo *intra-cogitativo*) e perciò stesso egli le connetterà *ipso facto* secondo l'ordine reale delle cose o delle cause fuori dal Pensiero»[42].

40 GUEROULT, *Spinoza, II - L'âme*, cit., p. 15.
41 Espressione del *TIE*, Geb. II, p. 15, l. 19.
42 GUEROULT, *Spinoza, II - L'âme*, cit., pp. 17-18.

La spiegazione ingegnosa di Gueroult mi riesce in parte eccessivamente intellettualistica. Per un verso l'assimilazione che essa sottintende delle idee adeguate alle idee vere è tale da non consentire di comprendere come la mente ne utilizzi a beneficio proprio la differenza; per altro verso, rendendo l'idea metafisica di Dio, nel quale le idee sarebbero dall'eternità conformi al vero ordine delle cose (il termine esemplare dello sforzo di adeguazione della mente umana) induce a considerare illusoria la condizione esperienziale degli individui nell'ordine temporale dell'esistenza. Rischia di sfuggire, in questa presentazione del parallelismo *intra-cogitativo*, quel passaggio fondamentale nella spiegazione dell'essenza formale della mente che ne caratterizza l'essenza desiderante: il fatto che formarsi idee adeguate che prescindono dall'esistenza attuale dei rispettivi ideati è una strategia strumentale della mente umana per cambiare l'ordine effettivo delle relazioni che deprimono la potenza vitale e cognitiva degli individui e non lo scopo finale per attingere la vita felice. Come abbiamo visto, in virtù dell'idea adeguata "potenza d'esistere", ottenuta deducendo dalla contingenza di tutte le cose individuali delle quali ha esperienza l'idea dell'idea di esistenza, l'idea di "natura dell'esistenza" delle cose singolari, nessuna della quali ha da se stessa originariamente la forza di esistere, la mente trova in se stessa l'idea di *causa sui* e quindi l'idea adeguata di Dio come sostanza infinita ed eterna. A partire da questa deduzione, la mente può ulteriormente dedurre moltissime cose che conoscerà adeguatamente, e formarsi quella «scienza intuitiva» che Spinoza descrive come condizione di massima conformità alla *cupiditas* della mente: l'intuizione del fondamento genetico della sussistenza in essere delle cose «*sub specie æternitatis*».

Che il passaggio dalle nozioni comuni all'idea di Dio sia compiuto già con la metodica presa di distanza dall'esistenza singolare attuale delle cose è detto in EIIp29sc: «Dico espressamente che la Mente non ha una conoscenza adeguata, ma soltanto confusa (e mutilata) di se stessa, del proprio Corpo e dei corpi esterni ogni qual volta percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, ossia ogni qual volta in modo estrinseco, secondo la fortuita comparsa delle cose (*fortuito occursu*), è determinata a contemplare questo o quello, e non ogni qual volta dall'interno, per il fatto cioè che contempla più cose simultaneamente, è determinata a comprendere le loro conve-

nienze, le loro differenze e contrarietà; ogni qual volta, infatti, è disposta dall'interno in questo o in altro modo, allora contempla le cose chiaramente e distintamente». Ma il punto massimo di scissione fra idealità e realtà esistenziale attuale, in funzione della massima prestazione della causalità della mente, è attinto nell'*Etica* alla fine dello Scolio della Proposizione 20 della Parte quinta, che annuncia la descrizione della condizione della persona, nella sua unità noetico-fisica, nella condizione di sapienza intuitiva: «È ora tempo di passare a considerare quel che appartiene alla durata della Mente senza relazione al Corpo». Massima scissione tra la temporalità concepibile dalla mente e la temporalità quotidiana, mentre il corpo dura, con le sue affezioni. Scissione metodica, perché stabilita in funzione della reinterpretazione e trasformazione della vita affettiva nell'orizzonte dell'idea di esistenza buona.

Propongo allora di aggiungere alle due forme di paralleleismo *intra-cogitativo* rilevate da Gueroult una terza forma, corrispondente alla combinazione delle idee adeguate che la mente istituisce in conformità della sua natura desiderante (quella *cupiditas* alla gioia che è la vera essenza dell'uomo) nel solco della differenza tra l'attuale esistenza del corpo e le concomitanti idee delle sue affezioni, e l'esistenza del corpo affettivo in una *ratio temporis* trasformata dall'intuizione della sua essenza *sub specie æeternitatis*.

Questa causalità adeguata della mente è annunciata nell'*Etica* nella Proposizione 58 della Parte terza: «*Oltre alla Gioia e alla Cupidità che sono passioni, esistono altri affetti di Gioia e Cupidità che si riferiscono a noi in quanto siamo attivi*»; ossia, viene spiegato nella Dimostrazione, in quanto concepiamo idee adeguate. Essa si precisa nella sua differenza rispetto alla condizione affettiva attuale del corpo nella Proposizione 59 della Quarta parte: «*A tutte le azioni alle quali siamo determinati da un affetto che è passione, possiamo senza di questo essere determinati da ragione*». Il senso della proposizione non è che la ragione può indurre a compiere apaticamente le stesse azioni che facciamo mossi da passione, ma è che la condizione affettiva caratterizzata da tristezza consiste in diminuizione o impedimento della potenza d'agire della nostra natura intellettuale, del desiderio essenziale di agire comprendendo. Se, invece, «l'uomo affetto da Gioia fosse condotto a tanta perfezione da concepire adeguatamente sé e le sue azioni,

delle stesse azioni, delle quali è capace ora perché determinato da affetti che sono passioni, sarebbe ancora più capace» (EIVp59dm).

Quando all'inizio della Quinta parte dell'*Etica*, nella Proposizione prima, rinveniamo una formulazione del parallelismo («*A seconda di come i pensieri e le idee delle cose vengono ordinati e concatenati nella Mente, le affezioni del corpo ossia le immagini delle cose vengono esattamente ordinate e concatenate nel Corpo*») che ricalca nello stile enunciativo quella della Proposizione settima della Seconda parte («*L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose*»), ci si accorge che il contenuto semantico e l'ambito di pertinenza dei due enunciati non sono gli stessi. L'ambito di EIIp7 – che stabilisce il parallelismo corpo-mente nel senso che va dalla connessione delle passioni del corpo alla sua controparte, la connessione delle passioni della mente – è strettamente metafisico, e ciò a cui si riferisce è l'idea di Dio inteso come intelletto infinito che si esprime in infiniti modi, ossia quale natura naturata. Si asserisce che l'attributo della formalità dell'intelletto di Dio, ossia la sua potenza di pensare, ha un corrispettivo immediato nella natura oggettiva, e che questo esprimersi della potenza essenziale di Dio avviene secondo un ordine, che da qualunque degli attributi lo si consideri, apparirà come la stessa connessione di cause, la stessa successione di cose. Ma non si dice quale sia quest'ordine per il quale le cose esistono in essere, né si fa differenza tra un ordine migliore e uno peggiore. Invece, nell'altra formula del parallelismo – che annuncia una procedura ermeneutica della vita affettiva nel senso che va dall'instaurazione di un ordine delle idee-affetti nella mente alla corrispondente disposizione espressiva del corpo, le immagini rappresentative dello stato emotivo e sentimentale attuale – l'ambito della referenza è la psicologia umana e si fa chiaramente differenza tra un ordine attuale, il «comune ordine della natura», e uno possibile migliore, tra un ordine che è buono in quanto incrementa la potenza cognitiva della mente e la corrispondente capacità relazionale del corpo, e un altro che invece intristisce la vita. C'è, quindi, ora differenza funzionale tra il bene e il male, l'utile e il dannoso, a seconda che prevalga l'ordine e connessione delle immagini immediate e cogenti (idee inadeguate) che costituiscono la mente in base alle affezioni del corpo, o se invece prevale l'ordine e connessione che la mente istituisce con

pensieri e idee che essa forma con intenzionalità mirata alla liberazione dai pensieri tristi, alla quale corrisponde una replica strutturale nella configurazione rappresentativa attivata nel corpo-cervello.

Integrandola con la terza forma di parallelismo *intra-cogitativo*, la spiegazione di Gueroult riesce più istruttiva. Che significa «*debitus ordo*»? Non avendo colto la presenza del parallelismo *intra-cogitativo* di terza forma, Gueroult interpreta come si trattasse dell'ordine delle cause nel pensiero dedotto dall'idea di Dio. Così facendo, la mente le connetterebbe *ipso facto* secondo l'ordine reale delle cose fuori dal pensiero. Questa spiegazione sarebbe corretta per il contenuto del *Tractatus de intellectus emendatione*, ma non lo è per l'*Etica*, perché, se lo fosse nel secondo caso, ogni forma di parallelismo *intra-cogitativo* sarebbe apparente, e riscontreremmo nell'unità dell'individuo una scissione insanabile tra l'ordine della vita corporea e quello della mente. Nei fatti non sussisterebbe alcun parallelismo, perché le combinazioni che la mente opera tra le idee adeguate non corrisponderebbero agli stati affettivi psicofisici che si costituiscono mediante la prevalenza temporanea e causale di una condizione, che per il *conatus* all'autoconservazione tende a permanere, ma lo può solo fino a che una sindrome affettiva più potente non cambia l'equilibrio della precedente. D'altra parte, e dal punto di vista metafisico del vedere le cose «in Dio», il passaggio della mente dalla condizione di tristezza, a causa delle idee inadeguate, a quello di gioia attiva sarebbe fisiologicamente illusorio, perché il corpo di un uomo esistente, in quanto modo particolare finito dell'eterna essenza dell'attributo "estensione", permarrebbe sempre e per sempre nel *debitus ordo*. Ma nell'*Etica* non è così.

Il *dictamen rationis* è un fatto: è il fatto stesso della *cupiditas* che si alimenta di differenze perfettive rispetto allo stato psicofisico presente. L'enunciato EIVp26, «*Tutto ciò che ci sforziamo di fare secondo ragione non è altro che comprendere; né la Mente, in quanto si serve della ragione, giudica per sé utile altro se non ciò che conduce a comprendere*», è una determinazione dell'intenzionalità radicale dell'essenza umana. Per la vita intellettiva della mente, infatti, non c'è una condizione di equilibrio zero. Si vive avendo in mente una gran quantità di idee inadeguate assieme a una qualche quantità di idee adeguate che la mente cerca di accrescere quanto più le è possibile; «[...] soffre soprattutto quella Mente la cui massima parte è costituita da

idee inadeguate, così che si riconosce più per ciò che subisce che per ciò che fa; e, al contrario, è sommamente attiva quella Mente la cui massima parte è costituita da idee adeguate» (EVp20sc). Ma l'essenza dell'uomo è cupidità di transizioni. Le transizioni ideative e affettive a uno stato di maggior perfezione le sono costitutive, benché lo stato di perfezione acquisito stabilmente equivarrebbe per l'uomo alla morte. Possiamo vivere nell'inerzia della ragione e compiacerci delle gioie estetiche, anche se interessano simultaneamente il corpo e la mente: la contemplazione di un bel paesaggio, l'ascolto di musica gradevole. La potenza d'esistere del nostro corpo non ne verrà incrementata e la forma egotistica e patetica del godimento finirà col rovesciare la gioia in tristezza. Diverso è se misuriamo il paesaggio con la mente, o se replichiamo all'ascolto della musica componendone variazioni a nostra volta.

Questo è quel che vuole la teoria per quella caratteristica dell'intenzionalità mentale che abbiamo chiamato"istanza controfattuale". La causalità della mente umana non coincide con la condizione fattuale delle passioni del corpo, ma consiste nell'instaurazione di un ordine interpretativo e compositivo intenzionalmente trasformatore.

IV

BEATI PRATICANTI

La convenienza dei possibili

Delle relazioni casuali l'intelligenza ha un sapere che si traduce in regole procedurali: *se* si opera in certo modo, *allora* si trasforma la situazione affettiva della vita che si avverte come depressiva e si instaura un ordine dell'esperire affettivo e dell'agire cognitivo, che è l'effetto adeguato alla natura desiderante della mente. Ma tali regole devono convenire con la disposizione del corpo a corrispondervi, e devono quindi essere la formalizzazione procedurale della competenza psicofisica circa l'ordine e concatenazione delle cose che per la mente è buono, nel senso che è il risultato di atti gioiosi che incrementano la sua potenza di pensare. L'ordine ideato delle cose deve pure risultare capace di corrispondervi, sussistendo in essere nella sua nuova configurazione strutturale. In altre parole, la mente deve avere una competenza nel discriminare *quale* ordine compositivo possibile mediante ideazioni può anche essere mondo di esperienza reale.

Cerchiamo di portare alla luce questa competenza causale della mente e vediamo di renderla esplicita in qualche enunciato operativo del tipo "se vuoi ottenere questo, allora opera così".

Sappiamo già che la mente mette in opera la sua potenza causale operando ricombinazioni controfattuali degli affetti e delle attitudini relazionali del corpo al fine di produrre un cambiamento. Allora, il modo più diretto di trasformare una condizione affettiva è di utilizzare le relazioni di forza nella dinamica fisiologica degli affetti. La Quinta parte dell'*Etica* descrive fino alla Proposizione 20 tale genere di competenza operativa, che avviene utilizzando il regime temporale (secondo la *ratio temporis* nella "vita presente") degli affetti e la

connessa condizione di disequilibrio affettivo, che un fisiologo può descrivere secondo determinazioni necessarie in un tempo dato. Si noti che la fisiologia è una scienza, e quindi usa nelle sue spiegazioni idee adeguate. La temporalità che essa usa come fattore delle sue spiegazioni non è la temporalità esistenziale psichica, ma quella generica e finzionale che le consente di enunciare descrizioni stabili, come il principio di conservazione dell'energia, per una condizione in realtà variabile, che consente dissipazione e accrescimento di energia complessiva in una struttura individuale. Descrizioni del tipo: «lo sforzo con la quale una cosa esiste permarrà indefinitamente con la stessa potenza con la quale la cosa attualmente esiste, se non è distrutto da una causa esterna» (cfr. EIIIp8). Ma la spiegazione, che mostra come una condizione psicofisica è dovuta alla struttura relazionale delle forze affettive in un momento dato, non vale più nel momento esistenziale successivo, se la mente interviene con la sua potenza causale adeguata, ossia se deiva dalla ricombinazione delle forze in gioco prodotta dalla mente, e non dal loro stato combinatorio attuale. La vita biopsichica è un sistema in disequilibrio stabile.

I due assiomi enunciati al principio di EV descrivono questa situazione. Il Primo assioma descrive il punto d'attacco della condizione psicofisica, che la mente attiva può sfruttare servendosi delle leggi dinamiche del disequilibrio virtuale delle masse di forze affettive. Dico "masse", perché le idee delle affezioni del corpo si compongono tra loro naturalmente secondo affinità o contrarietà funzionale. «Se nello stesso soggetto vengono stimolate due azioni contrarie, necessariamente in entrambe o in una delle due dovrà verificarsi un mutamento fino a che cessano di essere contrarie». Quest'assioma è già un sapere fattuale di come le cose vanno di per se stesse in base al gioco delle forze presenti, ed è possibile prospettare una classificazione – tipi di aggregazione per concorrente affinità funzionale e tipi di polarizzazione per contrarietà funzionale al principio fondamentale dell'autoconservazione dell'affetto – distinguendo leggi della genesi degli affetti (legge della proporzionalità dell'affetto passione rispetto all'oggetto che ne è causa esterna), leggi esplicative delle loro associazioni e somiglianze, legge della fissazione temporale di un'affezione all'immagine mnemonica di essa, per la quale l'affetto potrà in seguito riprodursi anche in assenza della sua causa. Per esempio,

noi amiamo una cosa della quale abbiamo elaborato l'idea che essa accresce e favorisce la potenza di affermarsi della nostra corporeità, e odiamo la cosa connessa all'idea di decremento della potenza d'agire del corpo. Allora, per il fatto che qualche altra cosa ha nell'idea di essa somiglianza con quella che di solito produce nella mente gioia o tristezza, la ameremo o l'avremo in odio, ci riuscirà simpatica o antipatica, anche se essa non è per se stessa la causa efficiente di questi affetti (EIIIp16).

Il Secondo assioma ribadisce l'eterogeneità delle cause che determinano la potenza degli affetti e la configurazione strutturale delle loro dinamiche di tempo in tempo, «in quanto l'essenza dell'affetto si spiega e definisce mediante l'essenza della sua causa». Il rimando che esplicitamente viene fatto a EIIIp7: «*La tendenza [*conatus*] con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza*» – indica in entrambi i contesti che il *conatus* della mente è una mistura di pulsioni ed esprime una forma di competenza compositiva, che è già di tipo intellettuale, perché si basa sulla conoscenza astrattiva delle tipologie nomiche degli affetti, ossia delle relazioni costanti di coimplicazione per affinità e per contrarietà. Essa esprime una competenza operativa autonoma della mente, descritta in forma generale da EVp2: «*Se rimuoviamo la commozione dell'animo ossia l'affetto dal pensiero della causa esterna e la congiungiamo ad altri pensieri, allora l'Amore e l'Odio verso la causa esterna, come anche le fluttuazioni dell'animo che nascono da questi affetti, verranno distrutti*».

A compiere tali ricombinazioni della struttura affettiva concorre l'immaginazione. È facile intuire che l'immaginazione è una funzione essenziale della mente. Più difficile è sostenere che la mente dispone di gradi differenti di autonomia nell'uso intenzionale dell'immaginario, e quindi determinare distintamente la diversa funzionalità di tali gradi.

L'immagine-affezione del corpo non va confusa con l'immagine mentale. La prima è traccia di eventi percettivi nel cervello, la seconda è produzione finzionale più o meno cosciente della mente. L'*imaginatio mentis* è del genere delle idee. Un'idea è un'attitudine interpretativa e il pensiero è un giudicare desunto dalla concordanza e discordanza, miste, tra idee e immaginazioni della mente. EIIp17sc: «[...] per mante-

nere le parole di uso comune, chiameremo immagini delle cose le affezioni del Corpo, le idee delle quali rappresentano i Corpi esterni come a noi presenti [...] E quando la mente contempla i corpi in tal modo, diremo che essa immagina [...] Le immaginazioni della Mente, considerate in sé, non contengono nulla di erroneo [...] [La Mente cade in errore] soltanto in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina come a se presenti». Immaginare sapendo di fingere è virtù essenziale della mente.

In effetti, la capacità di una mente di agire spontaneamente e dipendere meno dalla cause esteriori è proporzionale alla capacità immaginativa, la quale è proporzionale all'attitudine del corpo a ricevere impressioni, e in modi diversi e contemporaneamente. La capacità di istituire interpretazioni complesse è proporzionale alla capacità di immaginare relazioni complesse tra più cose.

Mettiamo a confronto un gruppo di proposizioni della Parte terza dell'*Etica*, dedicata alla spiegazione «Della Natura e origine degli affetti», con il discorso che si fa sull'impiego dell'immaginazione in EVp10, la proposizione dalla quale siamo partiti e che concerne sicuramente la condizione di causalità mentale attiva e adeguata. Nel gruppo di proposizioni dalla 19 alla 56 la descrizione delle combinazioni di affetti che la mente opera servendosi dell'immaginazione presenta già una qual certa autonomia causale in funzione dell'istinto di autoconservazione del corpo che, pensando, desidera, ama e odia. Qui il ruolo apparentemente attivo della mente è coerente con il giusto concetto di autoconservazione, che in realtà, non dandosi un grado zero di equilibrio perfetto, è continua variazione di stato per la spinta impulsiva dei corpi che pensano ad accrescere la propria potenza esistenziale e a rifuggire da ciò che è avvertito come causa della sua diminuzione. Anche in questo livello di vita la mente è determinata dalla sua istanza controfattuale a trasformare condizioni di vita triste, o presenti, o temute nella memoria di situazioni passate, e nella previsione di possibili situazioni future.

Nella forma di parallelismo *intra-cogitativo* la mente ha il potere di concatenare le affezioni del corpo gestendo al loro *ratio temporis* e trasformando l'attuale condizione di parallelismo *extracogitativo*. La controfattualità è legata alla tonalità affettiva dell'esperienza presente, ma è esercitata con indipendenza relativa della mente rispetto al

presente. EIIp17 formula la definizione generale di immaginazione, mettendo pure in evidenza come l'immaginario funzioni a due differenti livelli di intenzionalità affettiva. In generale, e in entrambi i livelli cognitivi, l'immaginario è l'attività ideativa con la quale la mente si raffigura, per così dire, davanti ai suoi occhi, "come se fossero presenti i corpi esterni dai quali il corpo umano è stato affetto una volta, sebbene questi non esistano più né siano presenti". Tali rappresentazioni fittizie non sono, tuttavia, pure entità illusorie del pensiero, perché esse hanno alla loro base un'attività funzionale fisiologicamente attiva nel presente.

Cerchiamo di farci davanti agli occhi della mente una rappresentazione del nostro sistema cerebrale sensitivo in chiave fisico-geometrica, come fosse una mappa a rete del sistema, nella quale ognuno dei diversi nodi strutturali è collegato ad altri con vincoli causali di azione/reazione, teoreticamente descritte come "ragioni di qualche evento mentale". Una spiegazione fisiologicamente oggettiva delle dinamiche nella mappa secondo piani, punti atomici, movimenti e linee di incidenza di corpi elementari con gradi diversi di coesione tra loro e i cui aggregati sono, quindi, o fluidi, o molli, o duri e correlabili secondo tali loro proprietà fisiche e le leggi di inerzia, resistenza e dinamica compositiva dei movimenti, è data da Spinoza nel trattatello fisiologico inserito tra le Proposizioni 13 e 14 di EII. Così vengono spiegate le impressioni percettive che nella coscienza si traducono in idee-abitudini percettive. Per esempio, una percezione che diventa memoria e disposizione cognitiva si ha «quando la parte fluida del Corpo umano è determinata da un corpo esterno a premere spesso su di un'altra parte molle, [col risultato che essa] modifica la sua superficie e imprime su di essa come certe vestigia del corpo esterno che spinge» (EIIPostV).

La forma della spiegazione non cambierebbe se il modello di mappa cerebrosensitiva che preferiamo adottare fosse diverso: per esempio, se si adottasse una spiegazione basata su reazioni chimiche. L'importante è mantenere l'ipotesi che nella fisiologia del cervello si formano abitudini percettive che permangono prevalenti fino a quando non sino trasformate da processi contrari. Benché in un tale stato percettivo si può dire che la mente ha tramite l'immaginazione una causalità controfattuale rispetto al flusso delle percezioni, tuttavia le combina-

zioni ideo-affettive che l'immaginazione produce obbediscono alle dinamiche dei rapporti di forza tra cose percettive fenomenicamente reali, perché la traccia mnemonica della qualità confortante oppure dannosa di un affetto passato è pur qualcosa di reale e attualmente presente nella memoria psicofisica, e il fisiologo potrà spiegare nomologicamente anche tali composizioni affettive secondo la quantità di incremento o decremento di *conatus existendi* del corpo che pensa. Il concetto di *conatus existendi* non implica alcun ricorso a fattori teleologici eterogenei rispetto alla spiegazione su base causale effettiva, dato che bastano le percezioni fisilogiche di variazioni intensive a definire la mente desiderante e la sua disposizione (idea) a contemplare come presenti (memoria) gli oggetti che hanno prodotto una volta la variazione intensiva ideata e permanente a gradi diversi di consapevolezza. La memoria è sempre un'emozione più o meno forte dell'organismo.

Tuttavia le diverse strutture mappali che nella spiegazione fisiologica ci rappresentiamo, sulla base di una determinata configurazione dinamica delle "ragioni ideali" attive in un soggetto osservato, proprio quelle che diventano rilevanti per la spiegazione che vogliamo dare di una determinata idea-evento mentale, sono dovute all'instaurazione, nel soggetto e nella traduzione scientifica di esse da parte del suo osservatore, di *quel* modo pertinente di spiegazione. È ovvio che lo stesso modo di spiegazione pertinente alle "ragioni intenzionali" influisce di volta in volta sulla struttura della mappa, essendo esso stesso un evento mentale. Tale è, grosso modo, la forma della spiegazione «*more geometrico*» adottata da Spinoza. La mappa mentale nella sua interezza rimane sempre sullo sfondo, animata dalla ragione fondamentale del *conatus* ad esistere funzionalmente delle sue diverse parti. Ma le idee che la mente di volta in volta forma del *conatus* stesso, mentre questo funziona, hanno esse stesse influenza sul configurarsi effettivo di reti tra gli eventi-ragioni.

Solo in base alla differenza tra le percezioni fisiologiche attuali e le idee delle stesse percezioni, costituenti la configurazione mentale di un soggetto, possiamo affermare che la mente esercita una causalità controfattuale nella configurazione del suo campo affettivo, e che questa causalità è nel soggetto esperiente determinata dall'immaginazione in modo fallace, facendo attribuire a proprietà delle cose esterne quelle che sono caratteri delle disposizioni affettive del pro-

prio corpo. Per esempio, Paolo commette un errore di attribuzione quando ama oppure odia Pietro per qualità di Pietro che suscitano in Paolo, rispettivamente, gioia o tristezza. Quelle qualità sono percettivamente reali in Paolo che ha, direttamente o indirettamente, a che fare con Pietro. Ma se Paolo conserva l'accortezza di tenere presente che l'idea della sua mente, espressione del suo affetto attuale, dipende dalla costituzione del suo corpo e non è la conoscenza dell'essenza del corpo di Pietro, *allora* «comprende chiaramente quale sia la differenza tra l'idea di Pietro che costituisce l'essenza della Mente dello stesso Pietro, e l'idea dello stesso Pietro che è in un altro uomo [in Paolo]. Quella, infatti, spiega direttamente l'essenza del Corpo dello stesso Pietro e non ne implica l'esistenza se non fin quando Pietro esiste; questa, invece, indica più la costituzione del Corpo di Paolo che la natura di Pietro» (EIIp17sc).

Dall'immaginazione del bene e del male che si attiva in conformità ai rapporti con le cose individualmente presenti, reali (la dinamica affettiva del corpo proprio) o finte (le cose non presenti alle quali si attribuisce rilevanza per la condizione affettiva del corpo proprio), vale a dire: dalla rappresentazione qualitativamente caratterizzata di stati relazionali con cose che avvertiamo ostacolino e diminuiscano, oppure favoriscano e accrescano la nostra potenza di sentire e di agire, siamo indotti o a mantenere come attualmente esistente per noi, anche fittiziamente, l'oggetto individuale che immaginiamo ci causi gioia, o a rimuovere dall'esistenza per noi l'oggetto che ci causa tristezza.

Di tali dinamiche affettive e delle loro implementazioni mediante composizioni dominate dalle idee di stati relazionali avvertiti in generale come buoni o cattivi, e identici a ciò che è utile o dannoso alla nostra potenza di essere, Spinoza ci espone nella Parte terza dell'*Etica* (nelle proposizioni dalla 19 alla 56) una fine e varia fenomenologia. Della quale è da tenere presente che la variazione intensiva che costituisce l'essenza della mente è, a questo livello fenomenologico, semplicemente risultato della composizionalità quantitativa, meccanica ed estenzionale (quanti più fattori è possibile comporre) di impressioni e memorie di cose individuali esistenti in atto, realmente o per realtà finzionale.

Ecco qualche esempio di intensificazione della forza di esistere per estensione quantitativa dei riferimenti affettivi: «*Chi immagina*

che ciò che ama sia affetto da Gioia o Tristezza, sarà anch'egli affetto da Gioia o Tristezza; e l'uno e l'altro di questi affetti sarà maggiore o minore nell'amante a seconda che l'uno o l'altro sia maggiore o minore nella cosa amata» (EIIIp21). L'incremento del *conatus cogitandi* nell'amante è quantitativamente proporzionale all'immagine che egli si fa della condizione affettiva della cosa amata, perché l'immagine della gioia della cosa amata favorisce nell'amante lo sforzo della sua mente. Ma questa relazione non complica affatto il quadro esplicativo del fisiologo con l'introduzione di due poli intenzionali differenti, la mente dell'amante e quella della cosa amata, perché non si danno due soggetti reali in relazione, ma uno solo, l'amante con la sua unica autoreferenza affettiva. La prevalenza di quest'ultima è assai chiara nella gioia che si genera dall'odio: «*Chi immagina che ciò che ha in odio sia affetto da Tristezza, si rallegrerà; se, al contrario, immagina che lo stesso sia affetto da Gioia si rattristerà; e l'uno e l'altro di questi affetti sarà maggiore o minore, a seconda che il suo contrario sia maggiore o minore in colui che ha in odio*» (EIIIp23).

Chiamiamo la causalità della mente in questo regime intenzionale affettivo "causalità controfattuale mediante rappresentazioni d'oggetti", e più sinteticamente "causalità controfattuale oggettiva". Controfattuale, perché per sua essenza la mente tende a combinare lo stato di fatto dei fattori delle sue affezioni, arrangiandoli per la sua maggiore intensificazione affettiva.

La causalità mentale per mezzo di idee adeguate

Consideriamo la dinamica affettiva che la mente produce quando, riflettendo sugli affetti considerati per se stessi, se ne fa un concetto chiaro e distinto prescindendo da rappresentazioni di cause individuali esterne, ed attinge l'ordine cognitivo che Spinoza chiama «delle idee adeguate». Questo è l'ordine intenzionale razionale, così detto perché prescinde dalla determinazione di cause individuali e mira alla determinazione delle dinamiche affettive che concernono proprietà comuni a un genere di cose. Quest'intenzionalità è la base per ogni conoscenza scientifica. Le idee adeguate sono anche vere, perché le proprietà comuni a tutti sono qualcosa di reale, ma sono vere «in una particolare specie di eternità» – «De natura Rationis est

res sub quadam æternitatis specie percipere» (EIIp44cr2) – l'eternità delle ideazioni di ragione che prescindono dai fenomeni particolari del regime d'esperienza temporalizzata. Questa non è ancora la vera eternità che ogni mente individuale può "sentire e percepire" e che coinvolge l'essenza vera della sua corporeità. È l'eternità finzionalmente ideata sospendendo l'esistenziale *ratio temporis* dell'esperienza, nell'atto in cui la mente trapassa dalla considerazione dei limiti pertinenti a ciascuna cosa, idea o corpo, alla considerazione della forza esistentiva per se stessa, pervenendo all'idea adeguata di "causa di se stessa", che è l'idea adeguata di Dio (EIIpp45-47).

Qui cogliamo anche il limite di questa cognizione della mente per idee adeguate. La capacità mentale di rappresentarsi entità mediante finzioni come i risultati di astrazioni, generalizzazioni, divisioni e composizioni di parti, pone capo all'idea finzionale di Dio ideato come causa dell'esistenza di tutte le cose e ragione della loro concepibilità. Che quest'idea razionale di Dio, rispecificata nella Prima parte dell'*Etica*, ma sempre in base alle nozioni comuni, come sostanza eterna ed infinita, sia un ente di pensiero, non significa che non è pure qualcosa di reale e realmente effettivo nella vita della mente.

Nel prezioso commento all'edizione da lui curata del *Breve Trattato* Mignini esamina il concetto spinoziano di *ens rationis* confrontandolo con quello di *ens fictum*. «Spinoza distingue l'*ens fictum* dall'*ens rationis* perché il primo consiste nella connessione di più termini "ex sola mera voluntate sine ullo ductu rationis"; il secondo non dipende dalla sola volontà, ma esprime una struttura della mente e non consiste nella connessione di più termini. Sicché l'*ens fictum* potrebbe dirsi piuttosto un *ens voluntatis*. Ma poiché anche la volontà è un modo del pensiero accanto alla percezione, l'*ens fictum* è ciò che esprime l'attività del pensiero sotto l'aspetto della volontà, l'*ens rationis* è l'attività del pensiero sotto l'aspetto della percezione o della conoscenza»[1]. Egli osserva pure che le finzioni e gli enti di ragione, pur non rappresentando un oggetto realmente esistente, sono non di meno entità reali, modi determinati del modo d'essere cogitativo dell'individuo, e quindi possono costituire una causa reale di effetti reali. La logica morale ha biso-

[1] Cfr. Mignini, commento a SPINOZA, *Korte Verhandeling. Breve Trattato*, cit., p. 441.

gno di finzioni tipo "bene/male" e "uomo perfetto", e lo stesso concetto di somma perfezione, attribuito a Dio, non cessa di essere un ente di ragione. Ma né nell'*Etica* e neppure nel *Breve trattato* Spinoza dice esplicitamente qualcosa che ci può fare opinare che egli consideri l'idea di Dio come un ente di ragione, a differenza di quanto invece dice esplicitamente per i concetti di "bene/male" e di "uomo perfetto" o "modello di natura umana". Anzi, nel cap. I della Prima parte del *BT* si afferma che il concetto di perfezione non può essere considerato un ente di ragione. Deve infatti esistere un ente perfetto dalla cui esistenza formale la mente riceve il concetto di perfezione. Sembra, quindi, «doversi concludere che la mente conosca Dio immediatamente come l'essere perfetto e che la nozione di perfezione convenga unicamente e propriamente a tale essere, come l'unico essere "determinato" che possa considerarsi soggetto adeguato di quella proprietà. Ma se nessun'altra realtà determinata può essere detta perfetta, ogni idea di realtà determinata perfetta, come quella di un uomo perfetto, dovrà dirsi finzione o *ente di ragione.* Può dirsi *finzione* per la definizione implicita che di questa è stata data nel cap. 1, ossia, perché l'"uomo perfetto" è il risultato dell'attribuzione della proprietà di un soggetto (Dio) a un altro soggetto (l'uomo) a cui non appartiene per natura»[2].

Nell'interpretazione che io sto proponendo, basata sulla differenza fra idea oggettiva e idea formale, l'idea di Dio e le sua funzione sono differenti, a seconda che vengano impiegate al livello scientifico della razionalità oppure in quello formale della competenza operativa. L'essenza formale della mente è il suo essere atto compositivo regolato, mentre l'idea oggettiva rimane vincolata al regime delle rappresentazioni. Secondo quest'ultima, Dio è "la cosa perfetta" nei cui confronti si ha amore come *verso* la causa perfetta esterna alla mente (*amor erga Deum*). Nel regime operativo della formalità il genitivo dell'*Amor Dei* è soggettivo, perché Dio si esprime attivamente nelle stesse operazioni della mente, e si dà convenienza operativa fra l'essenza attuosa della mente e Dio[3].

[2] *Ivi*, p. 606.

[3] Una concezione analoga dell'idea funzionale di Dio c'è in Schleiermacher, per la quale si veda M.G. LOMBARDO, *L'analogia fra competenza trascendentale e fondamento trascendente nella Dialettica di Schleiermacher*, «Filosofia oggi», 60, IV, 1992, pp. 503-520.

Quello scientifico per idee adeguate è, tuttavia, un ordine cognitivo mediano, perché serve a determinare i possibili più propri della mente e del corpo, quelli che potenziano la rispettiva capacità d'essere, il poter esistere altrimenti rispetto a una condizione affettiva data, e a distinguere gioie buone, che esprimono un reale accrescimento della potenza d'essere, da gioie cattive. La condizione alla quale la conoscenza scientifica permette di trapassare è quella delle individualità concepite in modo vero secondo le leggi della loro natura, quindi concepite realmente sotto la specie di eternità pertinente a ciascun individuo.

Ora, le cose che sono comuni a tutti, com'è il *cogitare* per le cose considerate secondo il loro aspetto "mentalistico", e le proporzioni di movimento per le stesse cose considerate secondo il loro aspetto materiale[4], non sono cose rappresentabili e qualità di esse, ma atti e operazioni – le quali, quando sono intelligibili secondo la loro regola costitutiva, si chiamano, nella tradizione metafisica, "forme". Per questo, e sulla base della dimostrazione di come essa funziona, Spinoza chiama la causalità della mente nel regime delle ideazioni adeguate «causa formale» (EVp31). Il concetto metafisico di "forma" equivale a "relazionalità regolata". Come idea, la forma è la stessa regola compositiva in relazioni, in quanto tale regola è intelligibile; oppure in quanto di tale regola la mente ha una competenza essenziale. Perciò Spinoza, dopo la definizione oggettiva della mente come «idea del corpo esistente in atto» (EIIp13), e dopo avere spiegato la fisiologia del corpo individuale costituito dal funzionamento sistematico di moltissimi elementi, aggiunge subito che l'essere formale della mente è compositivo: «*L'idea che costituisce l'essere formale della mente è* [...] *composta da moltissime idee*» (EIIp15). La sistematicità del corpo organico consiste nella permanente identità della cifra relazionale dei suoi elementi. La consapevolezza mentale della propria identità formale è soggetta alle vicissitudini della vita affettiva ed è perfezionata

4 Benché Spinoza definisca "*Extensio*" uno dei due soli attributi infiniti della Sostanza che ci sono intelligibili, egli conserva questo termine cartesiano di designazione della materia perché conserva il modo geometrico cartesiano della spiegazione fisica, improntata alle leggi diottriche, secondo linee e piani di incidenza e rifrazione. Ma la teoria spinoziana del *conatus* pertiene anche alla materia e prova che la sua concezione fisica eccede il quadro esplicativo della fisiologia diottrica.

di pari passo con la libertà, non dalle passioni, ma di gestire le passioni per la propria migliore e utile capacità affettiva. Anche di Dio l'idea vera sarà attinta nel terzo genere di conoscenza, che Spinoza chiama «intuitiva» ma che meglio si intende come sapienza della causalità formale della mente secondo giusta misura.

Intanto leggiamo un esempio di concatenazione degli affetti istituita dalla mente in base alle proprietà comuni a tutti gli uomini e con l'uso educato dell'immaginazione, notando come essa si differenzi dalla concatenazione degli affetti che si stabilisce in base alle abitudini cognitive desunte dall'esperienza vissuta senza regola.

> Il meglio che possiamo fare, finché non abbiamo una conoscenza perfetta dei nostri affetti, è stabilire un retto metodo di vita, ossia dogmi certi di vita, e impararli a memoria e applicarli continuamente alle situazioni particolari che man mano ci si presentano, in modo che la nostra immaginazione ne sia largamente affetta ed essi siano sempre a nostra disposizione. Per esempio, fra i dogmi di vita noi abbiamo stabilito [...] che l'Odio bisogna vincerlo con l'Amore, ossia con la Generosità, e non già ricambiarlo con l'Odio. Ma per aver sempre presente questo precetto della ragione, quando ne avremo bisogno, occorre riflettere e meditare spesso sulle comuni ingiustizie degli uomini, e sulla maniera e sul metodo con il quale dalla Generosità sono tenute lontane nel modo migliore (EVp10sc).

Importante è notare in questa citazione la trasformazione che la causalità formale della mente opera sull'affetto dell'amore. La definizione generale dell'essenza di quest'affetto è: «L'Amore è Gioia concomitante con l'idea di una causa esterna» (EIIIdef.aff.VI), e una sua proprietà è «la volontà dell'amante di unirsi alla cosa amata». Nel regime comune della vita affettiva l'amore è esposto alla sopraffazione della tristezza, perché esso è una gioia passiva, attribuita a una cosa esterna come a causa di esso, e quindi si è indotti a odiare ogni altro fattore esterno che distolga da noi la cosa che ci produce gioia. Cosa che, per altro, non ci è nota nella sua reale essenza. Nel regime razionale, invece, la cosa amata che si ha desiderio di godere non è una esistente particolare, ma l'insieme delle proprietà comuni a tutti che sono la causa della capacità di ognuno di provare gioia; e come tale nessuno può toglierla a un altro. Quest'insieme di proprietà inerenti al corpo ed alla mente simultaneamente si concentra nella capacità di comprendere. Ma comprendere è un'attività che viene stimolata ed intensificata dalle relazioni affettive, e la sua fonte più

doviziosa per un uomo sono gli altri uomini. Perciò è prescrizione di ragione che, laddove c'è odio, che perverte la relazionalità cognitiva, si istituisca amore. Infatti, nell'odio di un altro la mente intende solo se stessa, in modo parossistico, e senza dubbio, quando la mente non intende altro che se stessa, l'intelletto è meno perfetto di quanto per sua natura può esserlo.

La specificazione di questa forma d'amore come Generosità, definita «Cupidità con la quale ognuno, sotto la sola guida della ragione, si sforza di aiutare gli altri uomini e di unirli a sé con un vincolo d'amicizia» (EIII, 59 sc), serve a rideterminare il modo in cui l'amore intellettuale tende a unirsi alla cosa amata, perché l'amicizia è una relazione nella quale i singoli entrano secondo il diritto essenziale di ciascuno, senza costrizione di ruoli sociali.

In base a tale forma generica di relazionalità possiamo definire già la causalità formale della mente come "azione con la quale la mente di ciascuno si relaziona all'organismo degli altri in modo tale, da incrementare in ognuno che partecipa la sua potenza di esprimersi e di intendere".

Tale sistema relazionale implementa, al contempo, sia i termini delle relazioni che la loro rispettiva capacità relazionale, quindi la loro essenziale capacità di sussistere in essere secondo la loro essenziale capacità esistentiva. E in questo modo il sistema relazionale si avvicina in somiglianza all'idea di Dio intesa come natura naturante causa di se stessa. Ma intesa come ente di ragione, quest'idea di Dio è simbolica di una competenza compositiva metodica che la scienza della mente deve esplicitare. «Perfettissimo è quel metodo che mostra in qual modo la mente debba essere diretta secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo»[5]. Quest'idea funziona nella mente come modello e norma all'instaurazione di ordini relazionali, adeguati a far sì che la relazionalità istituita sia condizione favorevole alla massima attualità della potenza d'essere dei suoi componenti. Di questi è "buona" la capacità di significarsi nella relazionalità e di variare le significazioni in virtù delle risorse della razionalità combinatoria. La variazione delle significazioni è essenziale alle combinazioni, perché la gio-

[5] *TIE*, G., II, 16, 6-10.

ia del comprendere consiste in continue variazioni interpretative. La Proposizione, l'ultima dell'*Etica*, che dice: «*La beatitudine della Mente non è premio della virtù, ma la virtù stessa*» (EVp42), ribadisce l'identità fra la condizione metodicamente operativa della mente e il suo esistere conforme al desiderio essenziale che l'anima[6].

La descrizione appena fatta della causalità formale della mente mira a mettere in evidenza che la mente è causa adeguata di una condizione affettiva e cognitiva in quanto istaura un ordine relazionale controfattuale, e questo suo atto può essere chiaramente e distintamente percepito nel momento del suo prescindere dalla *ratio temporis* del fluire disordinato della comune vita esistenziale, che essa patisce come costrittivo senza per altro desumerne la conoscenza vera della propria natura.

Vediamo ora come l'instaurazione di questo genere di ordini combinatori segue una logica, la quale attiva metodicamente l'essenza naturale della mente e perciò equivale a una reale legge condizionale. La logica della causalità formale della mente è infatti inerente ad una condizione enunciabile con valore universale: per ottenere l'effetto di attualizzare l'essenza della mente, bisogna che la mente stessa agisca in questo determinato modo. Trattandosi di una metodica attivante l'essenza della mente umana, essa deve consistere in una competenza operativa di cui la mente naturalmente dispone e che molte menti applicano. Una volta chiarita la cosa da cercare, la psicologia può trovare nelle storie vita e nell'osservazione della vita attuale di molte persone il suo campo empirico di studio.

Ma in questo momento disponiamo di una teoria, quella spinoziana che ho scelto come riferimento principale. In essa il campo di indagine che ci interessa adesso è definito "scienza intuitiva": un

[6] G. D'Anna, *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Edizioni Ghibli, 2002, interpreta la "scienza intuitiva" spinoziana come "vedere" con gli occhi della mente la trama relazionale in atto che connette sostanza, attributi e modi (pp. 150-160). Egli insiste nel salvare la singolarità dei modi particolari, quali effetti unici della relazione causale tutto (sostanza) – parti (cose singolari). Io convengo con lui nell'intendere la sostanza come sistema relazionale in atto, ma insisto maggiormente sul carattere di "competenza combinatoria" che l'idea di sostanza assume nelle menti singolari mentre interpretano ogni cosa ed evento *sub specie æternitatis*.

«genere di conoscenza che procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose» (EIIp40scII). Si tratta di comprendere che l'idea adeguata di certi attributi di Dio non è una conoscenza teoretica descrittiva della sostanza divina, ma consiste nella competenza formalmente, ossia non rappresentativamente compositiva della mente umana, scientificamente esplicitata; mentre la conoscenza adeguata dell'essenza delle cose è l'esperienza vivente che si fa della potenza metafisica d'esistere delle cose dotate di mente, al di là della fenomenità temporale della vita. Tutte le storie dell'umanità attestano in molteplici modi, nei documenti che possediamo e che risalgono alle epoche più antiche di cultura spirituale, che le menti che hanno attinto questo genere di conoscenza sanno che l'eternità è nel fondamento della vita, e che la si intuisce oscillando tra desiderio e attimi d'esperienza.

Non solamente la nozione di eternità non può attingersi dall'immaginazione, ma neppure la si può definire concettualmente in relazione al tempo. «*Nec æternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest*» (EIp8). Eppure, essa sta sullo sfondo del desiderare della mente e per questo la sua controfattualità si esprime radicalmente nella negazione della realtà del tempo in tutt'uno con lo sforzo di affermazione della verità della vita. C'è una durata della mente, che le appartiene, ed è differente dalla durata temporale del corpo, ma pur sempre correlata all'essenza del corpo (EVp22dm), che è sempre attuale. È possibile considerare quel che appartiene alla durata della mente senza relazione alla durata del corpo scandita dalle vicissitudini delle sue affezioni, cercando di determinare quale sia la forma di identità mente-corpo fondata sulla rispettiva essenza e non più sulla loro "presente relazione temporale".

Nella metafisica psicologica di Spinoza la descrizione di questa forma d'esistere è dedotta dalla competenza acquisita dalla mente a gestire le proprie rappresentazioni esistenziali a partire dal suo interesse intenzionale, consistente nel conoscere le cose «per mezzo della stessa essenza di Dio». Però, tale essenza non la conosciamo che attualizzando almeno in parte lo stesso potere formale della mente, che è il comporre relazioni metodicamente, in modo che i termini composti sussistano in essere secondo il loro potere essenziale di esi-

stere. La condizione della possibilità di esistere diversamente è data non dalla distinzione di essenza ed esistenza, ma dalla loro reciproca differenza: è pur qualcosa ciò [l'essere idea del proprio corpo sotto una specie d'eternità] che si concepisce mentalmente per mezzo dell'essenza di Dio (EVp23dm).

Il "sentire e sperimentare" l'eternità della propria mente che implica l'essenza del corpo sotto una specie d'eternità non si riferisce soltanto all'intuizione vaga che ognuno ha della propria eternità; la quale, essendo confusa e vaga, è pure incerta. È, invece, un'esperienza reale conseguente all'operazione della mente e di cui essa è causa adeguata. Si è certi dell'effetto nella misura in cui si è coscienti della sua causa. Quindi, si tratta di un sentire e percepire proporzionale a uno sforzo della mente (EVp25), che si distende da una condizione minimale (è qualcosa) a una condizione massimale (è vero ossia reale).

L'esperienza d'essere eterna è per la mente relativa al modo e alla misura dell'esercizio della sua forza causale, come indica EVp31: «*Il terzo genere di conoscenza dipende dalla Mente come da causa formale, in quanto la stessa mente è eterna*. [...] Quanto più ciascuno ha il potere di questo genere di conoscenza, tanto meglio è consapevole di sé e di Dio [...]». Il suo carattere metodico ed esperienziale è indicato da EVp36:

> *L'Amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore di Dio con il quale Dio ama se stesso, non in quanto è infinito, ma in quanto può essere spiegato per mezzo dell'essenza della Mente umana* [...].
> *Dim*. Questo Amore della Mente deve essere riferito alle azioni della Mente [...], esso perciò è un'azione con la quale la Mente contempla se stessa, in concomitanza con l'idea di Dio come causa [...]

Si noti l'importanza della differenza concepita mentalmente tra lo stato di cose attuali e il loro poter esistere diversamente. La differenza tra essenza ed esistenza attuale è un tema fondamentale della metafisica, e corre nella storia di essa intrecciato con la questione dell'identità o meno della mente con il corpo. Un suo aspetto è la questione se si possano concepire enti e stati di cose che potrebbero esistere, che non è contraddittorio per la loro essenza l'esistere, ma non esistenti di fatto; e se l'essenzialmente possibile accadrà necessariamente in qualche tempo. Spinoza mantiene il principio della metafisica classica, secondo la quale l'identità di essenza ed esistenza per reciproca implicazione connota la *Causa sui* (EIDef.I), e che, invece, ci

siano essenze che possono concepirsi come non esistenti (*ivi*, Ass.VII). Ma quest'idea sembra costituire un problema per la coerenza della sua metafisica, e per alcuni deve intendersi così: che le cose concepibili come essenze reali, ma che non sono causa di se stesse, esistono tuttavia necessariamente, ma in quanto Dio è causa del loro incominciare ad esistere e del loro perseverare all'esistenza (EIp24). Ma anche così intesa l'essenza concepibile, non è immediatamente chiaro come la necessità si coniughi in essa con la variazione di un poter esistere demandato a un atto mentale, che potrebbe non operarsi.

Tornerò su questo tema più avanti e limitandomi alla misura in cui può servirmi a chiarire l'aspetto della controfattualità, che connota la causalità formale della mente. Per adesso limitiamoci a parlare di una differenza, che la mente avverte, tra distinguibili modi d'essere dell'identità della mente-corpo, gli uni cattivi in quanto ingenerano tristezza spossando il potenziale di vita dell'individuo, gli altri buoni in quanto lo favoriscono e accrescono.

Giustificazione di Giobbe

Il presagio dell'eternità è una qualità dell'esistenza attuale.

Si è giustamente notato[7] l'impegno di Spinoza a distinguere la sua dottrina dall'influente segmento storico, platonico e aristotelico, della metafisica, che ha elaborato una teoria della mente basata sulla separazione dell'intelletto rispetto alle operazioni della facoltà sensitiva, alla quale appartengono memoria e immaginazione. Aristotele giustificava tale separazione con l'eterogeneità delle operazioni intellettuali, che concettualizzano cose puramente intelligibili, essenzialmente diverse dalle cose sensibili; il che attestava per lui la natura extracorporea dell'intelletto, ma diede anche adito all'interpretazione averroista dell'intelletto unico e comune a tutti gli individui intelligenti, occultando la possibilità di concepire l'eternità delle distinte menti indivi-

[7] F. MIGNINI, *"Sub specie æternitatis". Notes sur* Etique, V, *propositions 22-23, 29-31*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1, 1994, pp. 41-54. Le occorrenze che l'Autore registra della formula «sub specie æternitatis» sono 19 in EV, una in EIV (Prop. 62dm), una in *TIE* (§ 108, ad 5), due in EII (Prop. 44cr2dm) e una in TTP, cap. 6, G III, 86, 14-18).

duali in quanto tali. Spinoza mantiene manifestamente un legame con questa tradizione nel sostenere in EII la capacità della mente di attingere astrattivamente i generi, ossia ciò che è comune al corpo proprio e ai corpi con i quali si è in relazione, e nel considerare reali i generi conosciuti in un modo d'essere che ha indipendenza cognitiva dalla relazione esistenziale della mente con il corpo. Ma l'originale connotato distintivo della dottrina di Spinoza è che l'essere affetto dei corpi costituisce la condizione trascendentale dell'idea di ciò che è loro comune, per cui la conoscenza di secondo livello, razionale e per generi, resta insufficientemente adeguata a comprendere l'individualità dei corpi. Nella esplicitazione del terzo genere di conoscenza, che si conduce nella seconda parte del *De Libertate*, la nuova fondazione della conoscenza dell'eternità della mente è basata sulla conoscenza dell'individualità del proprio corpo, ma quanto alla sua essenza. Come intendere l'ideazione dell'essenza di un corpo individuale prescindendo dalla sua esistenza nel regime temporale? La seconda delle Definizioni che aprono il *De Mente* enuncia la proprietà dell'essenza: «Dico che appartiene all'essenza di ciascuna cosa ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta e, se tolto, la cosa è necessariamente tolta; oppure ciò senza cui la cosa e, viceversa, ciò che, senza la cosa, non può né essere, né venir concepito». Notando che l'essenza non può concepirsi né esistere senza la cosa esistente, ne viene che appartengono all'essenza della mente tanto idee adeguate quanto idee inadeguate, e che tale ideazione del corpo, considerato nella sua natura come derivante dalla necessità della natura divina, è adeguata ed eterna, ed esprime *sub specie æternitatis* l'intera essenza del corpo. Viceversa, tale idea dell'essenza del corpo umano costituisce *in toto* l'essenza dello spirito umano, perché quest'ultimo esprime l'attualità intera dell'esistenza del corpo, anche le idee inadeguate da esso occasionate, sutto una specie di eternità, vale a dire: secondo necessità (EIVp62dm: «*sub æternitatis, seu necessitatis species*»).

Quest'interpretazione sembra salvare *sub specie æternitatis* l'intero corpo umano esistente e la storia del suo costituirsi nel tempo, dato che attribuisce all'essenza ideativa di esso anche le idee inadeguate che la mente mantiene a sfondo delle sue ideazioni adeguate. La formula "*sub specie æternitatis*" qualifica esclusivamente l'attività dell'*intelligere* mentale, e ha come soggetto unico la mente di un cor-

po umano individuale, non l'intelletto infinito di Dio. Solo la conoscenza attuale dell'essenza del corpo conferisce alla mente la «*potentia concipiendi res sub specie æternitatis*». Dunque, la stessa conoscibilità di Dio trova per la mente la sua condizione formale nella conoscenza dell'essenza del corpo. Non si può conoscere Dio che come fondamento dell'eternità dell'essenza del corpo – che quindi è la premessa formale e costitutiva dell'intera conoscenza intuitiva. Ma *sub specie*, perché il corpo esiste anche nella durata e, quindi, è irriducibile alla semplice eternità. L'irriducibilità dell'esistenza del corpo secondo la durata esistenziale alla sua attualità sotto l'idea del suo essere essenziale nell'eternità, scompare quando si comprende che la formula "*sub specie æternitatis*" è equivalente alla formula "*sub specie intellectus*", e la si accosta storicamente al senso che la parola "*species*" nella frase che si legge nell'*Elementatio theologica* di Proclo – «omne quod secundum speciem intellectualem subsistit, perpetuum est» (§ 178, 4)[8] –: dal latino *specere*, guardare, ma dalla prospettiva dell'eternità, quindi come "visione" intellettiva. La conclusione è che l'eternità significata dalla formula spinoziana non designa una perfezione che la mente conquista, ma le è strutturalmente costitutiva, in quanto mente intellettiva. Il "qualcosa" (*aliquid*) della mente, che secondo EVp23 rimane eterno («*Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod æternm est*») è, appunto, l'intelletto dell'idea dell'attributo "pensiero", nel quale l'essenza del corpo umano individuale è compreso come eterno simultaneamente alla sua esistenza nell'attributo divino dell'estensione.

Il terzo genere di conoscenza si ridurrebbe, dunque, a questo: visione intellettiva.

Molti commentatori nel passato, e alcuni ancor oggi, spiegano così il terzo genere di conoscenza come il pervenire della mente all'evidente consapevolezza che la propria attività è un eterno modo del pensare dell'essenza infinita di Dio, e che ogni atto intellettivo è determinato da un altro modo eterno del pensare, e così all'infinito, connessi dall'eterna catena della necessità. Ma interpretando così certe affermazioni di Spinoza si arriva a identificare con una sorta di ebetitudine, gioiosa di se stessa nel ripetere sempre la medesima compren-

[8] Cit. *ivi*, p. 52.

sione, quella beatitudine della mente le cui condizioni di possibilità sono descritte nell'ultima parte del *De libertate*. Si possono, certo, addurre molte frasi di Spinoza che sembrano corroborare quest'interpretazione, che finisce nel vicolo cieco del non senso. Come potrebbe desiderarsi ancora una "gioia" affettivamente e relazionalmente attiva, se lo stato di beatitudine puramente contemplativa e passiva fosse il massimo desiderabile[9]? Che senso avrebbe, se la metafisica esponesse il necessario esser-così di tutte le cose, il metodo scientifico che l'*Etica* espone per affrancarsi da uno stato di cose sofferto come contrario all'essenza attuosa della mente? Resterebbe un enigma ogni modo d'essere particolare e soggettivo che nella Sostanza già perfetta sussisterebbe con la capacità di porsi dei fini e l'effettiva capacità di trasformare la propria condizione ontologica[10]. Certamente sembra paradossale la mia stessa interpretazione, che suppone una legge "naturale" attingibile come metodo per istaurare ordini ontici controfattuali rispetto a condizioni date, anch'esse naturali. Necessità e libertà sono verosimilmente poli cognitivi ed aspetti ontologici della stessa realtà. Ma l'unico modo per comprendere la prima senza cadere in non sensi che ne tradiscono l'erronea comprensione, in alcuni con la gioia perversa che provano all'idea ossessiva della necessità assoluta di tutto (*amor fati*)[11], in altri con la più autentica immediata tristezza che li offende (per diminuzione della potenza d'agire), è che la filosofia serva a favorire dapprima il responsabile esercizio della libertà.

Il risultato dell'indagine sopra citata di Mignini sarebbe magro e inadeguato al confronto del tema della causalità formale della mente, se l'effetto di questa si riducesse alla sola conoscenza degli attributi immutabili di Dio o Natura naturata, e non concernesse la vita affettiva altrimenti che in relazione al contenere l'ingerenza dell'immagi-

[9] Cfr. P. SÉVÉRAC, *Passivité et désir d'activité chez Spinoza*, in F. BRUGÈRE - P.-F. MOREAU, *Spinoza et les affects*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, pp. 39-54.

[10] L'enigma che rileva A. GUZZO nella *Prefazione* all'edizione del 1980 del suo saggio *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia.

[11] Esempio per me paradigmatico di questa "gioia cattiva" (*mala lætitia*) (EIVp59dm) è il saggio su *Spinoza* di G. RENZI. Roma, 1929, nuova ed. a cura di A. Montano, Milano, Guerini & Associati, 1993.

nario. Mignini interpreta “la cosa” (*res*), senza la quale l’essenza non può né essere né venir concepita, come “la cosa esistente”. Il «contributo forse più radicale» che Spinoza avrebbe offerto «alla tradizione nata con Aristotele [...] con una referenza particolare alla tradizione averroista», sarebbe «quello di aver pensato in un modo nuovo la separazione e la congiunzione simultanea dell’intelletto con il corpo: la separazione tra l’eterno ed il temporale è mantenuta, come nella tradizione aristotelica, mentre la congiunzione, anziché attualizzarsi in modalità sostanziale o per relazione ai phantasmata, trova il suo fondamento nella novità che Spinoza consegna alla filosofia occidentale: il tentativo di pensare l’essenza del corpo, o il corpo, *sub specie æternitatis*»[12]. Egli trascura la tradizione avicenniana e gandaviana, diffusa ed influente nella prima metà del Seicento anche nelle università olandesi per effetto della diffusione della *Disputazioni metafisiche* di Suárez, per la quale oggetto primario e per sé direttamente intenzionato della metafisica non è la cosa esistente, ma la *res* concepibile come idonea ad esistere. La condizione trascendentale di tale poter esistere di un ente è la formalità del bene (trascendentalmente concepibile) nel regime relazionale fra gli enti improntato alla reciproca concordanza (*convenientia*). La formalità della causalità mentale, nell’accezione che le dà Spinoza, attinge piuttosto a questa tradizione.

Penso che l’interpretazione corretta di Evp23 sia la seguente.

La nostra mente perviene all’intuizione della propria eternità in quanto essa è idea che esprime l’essenza del corpo proprio “sotto una specie di eternità”. L’eternità, della quale la mente ha sapere esperienziale perché noi, osserva Spinoza nello Scolio della stessa Proposizione, la «sentiamo e sperimentiamo» mentre esistiamo, è una *cogitatio*, un certo modo di pensare pertinente a un modo di esistere della mente:

> Est, uti diximus, haec idea, quae Corporis essentiam sum specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quicumque necessario aeternus est [...]. Quanvis itaque non recordemur nos ante Corpus existisse, sentimus tamen Mentem nostram, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, & hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse (EVp23sc).

[12] MIGNINI, *“Sub specie æternitatis”*, cit., p. 54.

Eternità della mente ed eternità del corpo, di cui la mente è idea, sono modi dell'esistenza, ma non nella dimensione della durata. Bisogna allora che la fisiologia spinoziana del corpo umano contenga già la possibilità di concepire dimostrativamente quel qualcosa dell'essenza del corpo che non si confonde con la durata di esso e non si trasforma con le sue trasformazioni metaboliche.

Non conosco spiegazione migliore di quest'aspetto dell'essenza del corpo di quella fatta da Hans Jonas, e quindi mi sento giustificato a riportarla un po' diffusamente[13].

Commentando le Proposizioni 11-13 della Seconda parte dell'*Etica*, quelle che spiegano che la mente è nient'altro che idea del corpo esistente in atto, e poi, sulla base di una concisa trattazione della fisiologia del corpo, precisano che la natura della mente è l'essere idea complessa delle affezioni del corpo individuale vivente (EIIp19), Jonas osserva come il dualismo cartesiano aveva ridotto la speculazione sulla natura della vita in un vicolo cieco. Mentre l'impiego dei princípi della meccanica rendeva intelligibile la correlazione fra struttura e funzione all'interno del corpo inteso come *res extensa*, la correlazione di questo complesso corporeo con la sensazione e la concettualizzazione (prestazioni modali della *res cogitans*) si dissolse nella biforcazione, rendendo inintelligibile il fatto della vita.

L'atto di genio di Spinoza fu il non accettare l'alternativa "supremazia della materia o supremazia della mente". Ogni evento fisico è, al tempo stesso e in modo equivalente, un evento mentale, e viceversa. L'unicità della sostanza garantiva, al tempo stesso, l'identità degli individui che non possono per sé essere sostanze con un'esistenza autonoma, ma sono determinazioni variabili di attributi (estensione/movimento, pensiero/ideazione) universali intelligibili. Perciò la determinazione variabile individuale diventa essa stessa intelligibile come reale accadimento della sostanza. Meglio che "la mente è idea del corpo" è dire "la mente è idea di *questo* corpo", «di una certa cosa singolare esistente in atto» (EIIp11). Il "questo" va inteso come forma della determinatezza costante dei rapporti intrinseci e forma della determinazione causale con le altre identità ambientali.

[13] H. JONAS, *Spinoza e la teoria dell'organismo* (1965), in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 303-325.

Di nuovo, è il metabolismo descritto nel lemma 4 successivo alla Proposizione 13 («Se del corpo, ossia dell'Individuo che è composto di più corpi [cellule, atomi], si separano alcuni corpi e, simultaneamente, altrettanti corpi della stessa natura subentrano al loro posto, l'Individuo conserverà, come prima, la sua natura, senza alcun mutamento della forma»), a esemplificare l'indipendenza relativa della causalità della forma rispetto alla materia meccanicamente connessa. Il metabolismo di un organismo non è un processo di produzione d'energia; è ben di più: è il processo di autocostituzione della sostanza e della forma stesse dell'organismo individuale. Per esso il modello della macchina non funziona più a spiegalo. Quel che conta è per esso la permanenza del processo, non dei suoi componenti fisici. La determinatezza della combinazione (configurazione) fornirà allora, unitamente alla continuità del processo, quel principio di identità che la "sostanza" in quanto tale non fornisce più.

> Ora, qualunque modo della sostanza universale, che sia semplice o complesso, breve o durevole, è un individuo (per definizione, in quanto essere un "modo" significa proprio essere un evento distinto nell'autodispiegamento eterno dell'essere finito), ed è tale in tutti gli attributi, se lo è in uno qualunque di essi. Nell'attributo dell'estensione, questo significa essere un *corpo,* sia semplice che composto, *distinto* da altri corpi. Dal momento che questa distinzione non può risiedere nella sua sostanza, deve risiedere nelle sue determinazioni modali, quali la figura e il movimento, e nella loro interazione con altri esempi di determinazione nello stesso attributo. *La continuità della determinatezza in tutte queste interazioni* (una continuità, quindi, che non esclude il cambiamento) è indizio del *conatus* autoaffermantesi mediante il quale un modo tende a perseverare nell'esistenza, e che è identico alla sua essenza. Dunque, sono *la forma* della determinatezza e il *conatus,* attestato dalla sopravvivenza di quella forma in una storia causale, cioè in *relazione* alle cose coesistenti, a definire un individuo. Tutti e tre – la *forma*, la *continuità* e la *relazione* – sono parte integrante del concetto di individuo, e forniscono un indizio sul significato della sua identità.[14]

La forma della determinazione unitaria della vita individuale determina la modalità di comunicazione attiva e passiva con l'ambiente, e quanto più un corpo è formalmente complesso, tanto più differenziata sarà la sua densità relazionale con l'ambiente: ad accresciuta complessità formale dell'individuo corrisponde l'accresciuta

[14] *Ivi*, p. 311.

capacità comunicativa del corpo con gli altri individui dell'ambiente. Per questo Spinoza dice (EIVp26) che quel che la mente tende a fare per autoconservarsi è accrescere l'intelligenza, che è come dire la modalità interpretativa della comunicazione. Il che, a sua volta, si traduce in un accrescimento della comunicazione stessa.

Alla luce di questa indovinata interpretazione dataci da Jonas risulta più chiaro cosa sia l'essenza formale di un corpo, e di conseguenza è meno ostico il senso della Proposizione che nell'*Etica* determina la caratteristica eminente della causalità della mente, la sua idea adeguata del corpo gestita al modo di una competenza formale.

Tuttavia, quando tentiamo una spiegazione di come la mente sia causa formale per il fatto che concepisce l'essenza del proprio corpo «sotto una specie d'eternità» (EVp31dm), riesce fuorviante rispondere che questa essenza del corpo consiste in una proporzione costante di movimento e quiete a differenti livelli, individualmente determinata. La risposta è vera, ma presenta pur sempre di un'immagine, benché matematica, dell'essenza del corpo, che non è il fattore determinante nell'ordine della causalità formale adeguata[15]. Il principio di fisiologia dinamica della conservazione del rapporto di movimento e quiete tra le parti di un corpo è inserito (EIVp39:«*Le cose che fanno sì che sia conservato il rapporto di movimento e di quiete che le parti del Corpo umano hanno tra loro sono buone*») nella serie di Proposizioni della Parte quarta sul principio di convenienza (da EIVp30: «In quanto gli uomini vivono secondo la guida della ragione, in tanto soltanto concordano (*conveniunt*) sempre necessariamente per natura», a EIVp40: «*Le cose che conducono alla comune Società degli uomini, ossia che fanno sì che gli uomini vivano concordemente, sono utili*»), ma tutto il discorso concerne la presente esistenza del corpo umano in regime di esistenza temporale e le condizioni sociali che consentono

[15] Considerare la definizione biofisica di un corpo individuale come un codice costituente la proto-mente dello stesso corpo, e poi identificare questo codice come l'essenza eterna *metafisicamente* possibile di esso, come fa W. MATSON, *Body Essence and Mind Eternity*, in *Spinoza. Issue and Directions*, The Proceeding of Chicago Spinoza Conferenze, ed. by E. Curley and P.-F. Moreau, Leiden, E.J. Brill, 1990, pp. 82-95, significa incorrere nella confusione di due generi diversi di discorso.

alle persone di trovare il loro vero utile nella vita in comune. Dato che per suo diritto naturale ogni individuo vive mosso da passioni e giudica il proprio utile prevalentemente difendendosi dalla potenza degli altri individui oppure sopraffacendola, non si può dire che per natura gli uomini concordino tra loro. La ragione di chi vive nella quotidianità dell'impulso all'autoconservazione e giudica il buono ed il cattivo delle cose in riferimento alla propria utilità non ha forza sufficiente per contrastare gli affetti contrari al bene vero degli individui, che consiste più nella ricerca del bene comune che in quella di ciò che si immagina bene individuale. Gli individui non sbagliano nel concepire il bene e il male per il loro utile. Infatti, è vero bene quanto accresce la potenza di agire; e il giudizio sul bene e sul male è una affermazione che la mente opera pensando a qualcosa di positivo. Il desiderio di ottenere la cosa giudicata buona è quindi una cupidità della quale l'essenza della mente affettiva è causa adeguata, spiegabile soltanto per mezzo dell'essenza della nostra mente affettiva. Ma la vera conoscenza del bene e del male individuale, nello stato di natura concepito come campo di forze in equilibrio instabile, non è sufficiente per l'individuo a garantirsi, resistendo alla potenza di cause esterne più forti che ingenerano in lui affetti violenti di cupidità. L'istituzione dello Stato, che con le leggi e le minacce di sanzioni rappresenta una potenza adeguatamente forte per reprimere gli affetti dei singoli e per giudicare del bene e del male comune, può stabilizzare una condizione esistenziale nella quale gli individui comprendano con la ragione in cosa consiste il bene che gli individui possono conseguire convenendo in ciò per cui sono attivi e reciprocamente utili e non in ciò per cui sono soggetti passivi di emozioni ed affetti. La società politica è il rimedio che sottrae gli individui alla temporalità incontrollabile e necessitante della vita emozionale distesa tra le impressioni del passato e l'attesa immaginaria del futuro (EIVpp12-17) e che dispone gli individui a stabilire criteri razionali di bene comune.

La società civile mette gli individui in condizione di provvedere al proprio utile concepito secondo ragione. e siccome ciò che si concepisce secondo ragione è giudicato necessario, i criteri di bene e male che nella vita civile si stabiliscono come quadri di convivenza sono in parte dipendenti dal regime temporale instabile dell'esistenza, in parte stabi-

liscono regole necessarie stabilizzanti. Queste sono prestazioni tipiche della cultura[16]. È culturale e risponde a certi modelli di natura umana, alle quali improntiamo le nozioni comuni di bene e male, la statuizione di ciò che possa dirsi giusto o ingiusto, bene e male per comune consenso (EIVp37ScII). Tra questi criteri di giudizio si può, a mio avviso, contare anche la determinazione della forma del corpo come comunicazione di moto tra le sue parti secondo una *certa quadam ratione*.

La dottrina del terzo genere di conoscenza presenta l'*Amor Dei intellectualis* come una forma di coscienza intrinseca a una forma di vita, un modo di gestire le proprie affezioni, pensieri e azioni secondo un ordine intellettuale, la cui idealità si traduce in competenza operativa causale sul proprio corpo. La causalità è spiegabile con la sola essenza operativa della mente (è adeguata). Che la causalità sia accompagnata da immagini non è ragione per negare che si tratti di una reale causalità fisiologica[17]. Le rappresentazioni mentali, le immagini interiori che accompagnano l'azione, non sono fattore essenziale per la produzione dell'effetto, che avviene raramente e parzialmente com'era atteso nell'immagine mentale. Questa è soggettiva e perciò le rappresentazioni non sono l'immagine vera di ciò che la mente effettua oggettivamente in virtù della sua essenza formale. Non nella rappresen-

[16] E. BALIBAR, *Spinoza. Il Transindividuale*, cit., pp. 127-128, presentando gli aspetti della *convenientia* che includono ciascun individuo in una unità superiore senza sopprimere l'autonomia dei singoli, espone il concetto di identità transindividuale, secondo cui l'essenza di ogni individuo è in equilibrio metastabile, minacciato dalla distruzione se non viene continuamente ricreato. A questo proposito trova conforme allo spirito dell'*Etica* spinoziana la teoria sull'individuazione di Gilbert Simondon, secondo la quale l'individuazione acquisita nella reciproca *convenientia* consentita dalla società civile rimane dipendente, in un equilibrio precario, dal potenziale preindividuale, che è insieme ambiente e individuo, dal quale l'individuo è emerso passando attraverso successive "strutturazioni" o "distanziamenti dall'ambiente". «Una collettività vivente non è mai aggregato o al contrario fusione di individui pre-esistenti: essa deve divenire una cultura [...] Essa deve ritornare al livello pre-individuale (consistente, tra le altre cose, in modelli emozionali) per integrare gli individui in una nuova, superiore, entità metastabile», che per questo motivo viene denotata col termine "transindividuale". Cfr. G. SIMONDON, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, Derive Approdi, 2001.

[17] Ancora BALIBAR, *Spinoza. Il Transindividuale*, cit, p. 145, si riferisce a questo intrigo, nel terzo genere di conoscenza e nel corrispondente *Amor intellectualis Dei,* di razionalità ed esperienza, scienza fisica e conoscenza causale del corpo stesso dell'individuo e delle sue affezioni in quanto (*qua*) poteri, come a una sorprendente «*coincidentia oppositorum*».

tazione immaginifica, ma nella *cogitatio* consiste l'essenza formale della mente. Amare Dio intellettualmente è amare gli individui come Dio li ama, che è cosa diversa dall'amare una propria idea di Dio nella religione popolare, ed è anche diversa dalla religione razionale di Dio, la quale deduce dal concetto dell'essenza di Dio la conseguenza che Dio è indifferente, che non può amare e che non ha senso amare Dio. L'indifferenza di Dio (EVp17) è quanto di peggio si può concepire per un Ebreo; perciò, il supremo sforzo della mente è uscire dalla necessità dell'ordine razionale delle cose e di conoscere le cose con un altro genere di conoscenza, nella quale si possa trovare gioia delle cose e di se stessi in concomitanza col pensiero di Dio. In questa dimensione cognitiva un'unica struttura relazionale coinvolge l'effettività di tutte le menti, la stessa in tutte e per tutte, e quindi neppure sotto quest'aspetto si può negare che si tratti di causalità reale.

Tuttavia, è ragionando che superiamo i limiti della ragione. È ragionevole il presentimento che l'individuo sia, in qualche modo che è possibile descrivere ma non perfettamente, eterno. Di ciò si può addurre una giustificazione cogitativa e linguistica, che nel tribunale degli uomini ragionevoli vale come un'attestazione, la dichiarazione di una esperienza fatta, dato che la mente, mentre ragiona e parla di questa cosa, è come se la vedesse e ne sentisse la realità.

La prova argomentata dell'eternità degli individui è esposta in EVpp21-23, ma presuppone la verità di quanto si è dimostrato in EIIpp44-47 – che ciascuna idea di un corpo o cosa singolare esistente in atto è accompagnata necessariamente dall'idea adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio quale causa intrinseca alla natura dell'esistenza e alla forza con la quale ciascuna cosa persevera nell'esistere – perfezionata nelle proposizioni seguenti sul modo intuitivo di comprendere, dischiuso dalla riflessione che ragiona nel modo dovuto. La prova è articolata in questa forma:

1) La mente è sempre idea del corpo, dell'essenza-potenza di esistere del corpo e di ciò che avviene al corpo mentre vive ed agisce.
2) Non bisogna confondere l'eternità del corpo con l'immaginazione della durata dell'identità personale oltre il momento della morte, con i contenuti di memoria coi quali identifichiamo di momento in momento la nostra storia di vita.

3) *E tuttavia*, mentre viviamo, la nostra corporeità porta in sé l'idea adeguata della realtà che non è contingente, ma necessaria, sottratta alla mutevolezza impressionistica della temporalità, e quindi concepita puramente sotto una specie di eternità (cfr. EIIp44). Questo concetto di eternità è caratterizzato dall'idea adeguata dell'essenza di Dio come causa immanente dei corpi esistenti in atto. L'essenza, ovvero forza di esistere di *questo* o *quel* corpo umano individuale, per sé presa e prescindendo dai contenuti temporali dell'esperire vivente, deve essere concepita come eterna allo stesso modo in cui concepiamo eterna l'essenza di Dio, secondo una relazione tra idea di Dio e conoscenza di cose esistenti, che si presenta *concettualmente* necessaria (cfr. EVp22dm + assioma 4 di EI, secondo il quale «la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica»).
4) Si dà nella mente un concetto del corpo, che pertiene all'essenza della mente umana (cfr. EIIp13) e che è improntato a quanto si asserisce al precedente punto (3).
5) Il contenuto del concetto, che pertiene all'essenza della mente e simultaneamente si riferisce all'idea di Dio e all'idea dell'essenza del corpo scisso dalle rappresentazioni della sua durata lungo il tempo, è per se stesso qualcosa (*aliquid*). Un certo modo di pensare (*certum cogitandi modus*) ha per contenuto questa affermazione: noi siamo eterni.
6) La cosa concepita in tale modo di pensare, interpretando concetti che la mente asserisce per sua sola spontaneità, e quindi adeguatamente, è sentita ed esperita nell'interpretazione come eterna. Infatti la mente "sente", e ne è certa come se le vedesse, quelle cose sulle quali interpretando ragiona, non meno delle cose che ha presenti nella memoria («Mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet»). Così sentiamo, come facendone esperienza, di essere eterni.
7) Noi che esistiamo nella durata non siamo identici con quella cosa (*aliquid*) di noi che, mentre ci pensiamo, sentiamo e comprendiamo essere eterna. Questa cosa è diversa dalla limitatezza e fragilità del nostro corpo temporale, è un *alium quid* rispetto a questo; e tuttavia ne facciamo cognitivamente esperienza in contrappunto

al nostro esistere temporale, *mentre* ragioniamo sulla differenza della dimensione temporale rispetto a quella eterna. Contrappunto che si instaura fra durata ed eternità pur usando i medesimi modi espressivi coi quali si fa riferimento ad esse:

Quatenus Mens præsentem sui Corporis existentiam concipit [...]
At æternitas per durationem explicari nequit [...]
Ergo Mens *eatenus* potestatem non habet [...]
Sed quia de natura rationis est res sub specie æternitatis concipere [...] (EV29dm).

[Ergo] Mens nostra *quatenus* se, & Corpus sub æternitatis specie cognoscit, *eatenus* Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi (EVp30).

È probante questa dimostrazione spinoziana dell'eternità del corpo individuale? Ognuno di noi le attribuirà lo stesso valore dimostrativo che crede attribuibile alle prove filosofiche dell'esistenza di Dio. Sarebbe anche facile obbiettare che la distinzione fra l'essenza del corpo e la sua storia esperienziale, e quindi tra il tempo e l'eternità, non è congruente, perché i due contenuti concettuali nascono e rimangono concomitanti. Ma ciò non ha un'importanza risolutiva per chi pensa che, comunque, la questione dell'esistenza di Dio e della sua relazione necessaria alle storie di vita è intrinseca, appunto come questione che dà a pensare, all'essenza della mente umana. Possiamo pensare, dopo Kant, che le prove dell'esistenza di Dio non forniscano alcuna conoscenza, ma che non cercare una risposta almeno pratica alla questione umana dalla quale muovono lascia la ragione in contraddizione coi suoi desideri. Anche nel caso di Spinoza il ragionamento sull'eternità del corpo ha il colore della fede filosofica. Come ogni fede, esso può sostenere l'*animus* propositivo di una vita, offrire un argomento per dare l'inizio alla comunicazione su cose, come la morte, che contano nell'esistenza. Come ogni fede accorta, essa mantiene un'uscita di sicurezza per salvarsi dai turbamenti della riflessione. «*Anche se non sapessimo che la nostra Mente è eterna, riterremmo tuttavia prime la Pietà e la Religione [...] e quanto si riferisce al Coraggio ed alla generosità*» (EVp41). Ci vuole coraggio per curare "secondo i dettami della ragione" le disposizioni del proprio corpo che lo rendono "più adatto all'eternità" della sua singolarità, non della materia al quale è destinato a tornare; e la religione, giustamente praticata, è come la generosità: *cupiditas* con la quale

ognuno, ragionevolmente, «si sforza di aiutare gli altri uomini e di unirli a sé con un vincolo di amicizia» (EIIIp59sc). Anche se in questa argomentazione si trattasse di un fingere una cosa e credervi, importante è che la mente rende fruttuosa nella vita quotidiana la sua potenza formale di concepire Dio come eterna *causa sui*[18]. L'idea di Dio quale ragione dell'esistenza delle cose singolari potenzia la capacità mentale di conoscere le stesse cose singolari nella loro rete esistentiva. Che la conoscenza delle individualità singolari possa essere mediata dalla razionalità generica delle cose che esse hanno in comune è possibile sulla base dell'*experimur* delle argomentazioni.

Non c'è interpretazione che io abbia letto di quest'argomento dell'*Etica*, con la quale non trovi sorprendenti punti di concordanza con la mia, nonostante la discrepanza nell'interesse metafisico dominante.

Nello *Spinoza* di Brunschvicg non condivido l'interpretazione secondo la quale la nuova scienza dell'uomo proposta nell'*Etica* sarebbe basata sulla fisiologia, dalla quale verrebbe poi dedotta, in virtù del parallelismo, la natura dell'anima. Ma trovo giuste molte sue considerazioni sulla conoscenza intuitiva: che essa dimostra possibile una scienza della singolarità concreta nella sua causa immanente, infrangendo il limite della vecchia metafisica per la quale la natura è il tutto reale e la parte individuale una conseguenza logica della prima; che in questa scienza non c'è separazione tra percezione, descrizione estrinseca delle cose e coinvolgimento sentimentale, gioia reale; che in questa forma di intuizione l'anima non è il soggetto contrapposto alle cose, ma si rende esattamente ciò che conosce; che il terzo genere di conoscenza comporta un terzo genere di esistenza, perché in essa un uomo acquista come un'essenza nuova e gli individui differiscono tra loro per essenza quanto differiscono per la dimen-

[18] Che l'*aliquid* che sperimentiamo eterno sia relativo alla causalità formale della mente è supposto da O. UEMO, *Mentis oculi ipsæ demonstratione*, in *Spinoza. Puissance et ontologie*, ed. M. Revault D'Allones - H. Rizk, Paris, Kimé, 1994, pp. 73-84. Nell'argomentare che la mente, in quanto ha l'idea di Dio, è atta a conoscere quelle cose che possono conseguire da questa data conoscenza di Dio, le espressioni spinoziane «atta a – possono conseguire» si inscrivono nel regime dell'istituzione, non solo in quello del riconoscimento.

sione affettiva e i rispettivi modi di esistenza; e che non c'è contraddizione fra la negazione che l'eternità dell'anima abbia qualcosa in comune con la traccia mnemonica degli eventi che hanno determinato la sua esistenza, e l'asserzione che l'eternità sia una realtà interna all'essere, consequenziale alla sua essenza quale potenza d'essere, e quindi attingibile per esperienza profonda tanto meglio quanto più l'amore intellettuale di Dio diventa il genitivo soggettivo della nostra conoscenza degli individui[19].

Di Genevieve Lloyd non condivido il giudizio che l'eternità della mente, stato cognitivo da acquisire durante la vita, consista nella riconciliazione della coscienza individuale con la sua inevitabile distruzione[20]. Ella basa la sua interpretazione sopra uno solo dei sensi impliciti nel termine equivoco "*transitio*" che descrive la gioia, transizione da una minore a una maggiore perfezione. L'individualità, presa per sé e isolata dal sistema universale dei processi, le sembra come un errore, una coscienza limitata e confusa. La mente individuale è essa stessa un'idea inadeguata. La "*transience*" della mente consiste nel passare, dalla contrapposizione della propria individualità all'universo dei processi naturali, all'idea sempre più adeguata delle cose comuni a tutti, eterne perché non sono peculiari a nessuno. Riandando alle pagine sull'eternità, nel *Breve Trattato* (II, 26, 6-9) Lloyd vi trova la frase che «eterna è la cosa pensante», e ne desume l'idea di una sorta di Intelligenza cosmica, che assimila la dottrina di Spinoza a quella dell'Intelletto attivo di Aristotele interpretato da Maimonide. Certo, la dottrina spinoziana dell'eternità del corpo individuale appare paradossale sotto due prospettive contrapposte.

[19] L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF, 1971, cap. VII: «L'éternité», pp. 115-134 (117-118, 123). Il riferimento diretto, per la differenza di essenza che Spinoza pone tra individui che conoscono secondo regimi formali diversi, è ad EIIIp57, ma la trasformazione che il terzo genere di conoscenza comporta è tanto reale che, come nota Brunschwicg (p. 130), la differenza tra l'ordine e la connessione delle idee concomitanti all'ordine e connessione delle affezioni del corpo in chi vive nella servitù delle passioni e, al contrario, le affezioni del corpo concomitanti all'ordine delle nostre idee nel regime d'esistenza si terzo genere, non sono un modo di dire la stessa cosa da due punti di vista differenti.

[20] G. LLOYD, *Spinoza's Version of the Eternity of the Mind*, in *Spinoza and the Sciences*, ed. by M. Grene and D. Nails, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 211-233 (214).

O si nota, come fece Leibniz e come Lloyd ripete, che senza memoria, anche corporea, non sussiste alcuna identità personale, e quindi l'eternità di un concetto generico della mente, l'idea del corpo o la sua essenza, non comporta l'eternità della mente individuale come tale[21]. Oppure ci si attiene al paradosso della gioia pratica, transizione dall'idea razionale all'idea-azione – quella di amare gli individui come Dio li ama – che accede alla conoscenza degli individui secondo loro essenza eterna. L'inizio del passo citato del *Breve Trattato* avverte che la reale utilità dei ragionamenti e delle loro dimostrazioni consiste in nulla più che nel servire alla vita libera e produttiva.

> Infine vediamo che il ragionamento non è in noi la cosa più eccellente, ma è soltanto come una scala lungo la quale ci innalziamo al luogo desiderato, o come uno spirito buono che, fuori da ogni falsità e frode, ci informa del bene supremo per spronarci con ciò a cercarlo e a unirci con esso.

E dopo avere esposto il suo ragionamento, simile a quello esposto nell'*Etica*, sull'impossibilità che periscano le cose che sono unite a Dio nella loro maggiore essenza, perché hanno Dio stesso, l'eterno, come loro causa interna, conclude che gli effetti dell'intelletto sono tanto più perfetti e necessariamente eterni quanto più realizzano una produttiva solidarietà d'essenza fra tutti gli uomini. Quindi, nella conclusione si definisce la libertà umana come «*una stabile esistenza, acquisita attraverso l'unione con Dio, per potere produrre in se stesso idee e fuori di sé opere ben convenienti con la sua natura*»[22].

E tuttavia condivido una considerazione suggestiva di Lloyd. L'affermazione, anch'essa spinozianamente vera, che ciò che appartiene al tempo non va messo nel conto di ciò che pertiene all'eterno, non va intesa nel senso comune delle parole. La solidarietà d'essenza tra gli individui umani si rende prestazione di sussidiarietà[23]. Come lo storico ricompone in una storia personale continua le due storie differenti di un individuo spagnolo – nell'esempio di Spinoza si tratta di Gongora (EIVp39sc) – quella antecedente, nella quale egli fu poeta, e quella successiva a una malattia che gli tolse la memoria e la

[21] Il riferimento di Lloyd alle *Note parigine* di Leibniz nell'aprile 1676 è a p. 212.
[22] Spinoza, *Breve Trattato*, ed. curata da F. Mignini, cit., pp. 341-347.
[23] Lloyd, *Spinoza's Version of the Eternity of the Mind*, cit., p. 228.

capacità di poetare, così l'eternità che coinvolge in complessissima trama di reciproci effetti tutti gli individui libera dalla passione del tempo, in qualche modo che possiamo solo immaginare, tutt'intera la loro essenza. Le immaginazioni che ci facciamo di questo fatto sono simboli per pensare, che mettiamo al posto di qualcosa che sentiamo e viviamo, e che non possiamo descrivere, ma solo attestare.

Delle pagine che Matheron dedica a «La vie éternelle» nel suo *Individu et communité chez Spinoza* apprezzo molte cose, ma soprattutto l'impianto espositivo, che spiega le proposizioni sull'*amor Dei intellectualis* in contrappunto a quelle sull'*amor erga Deum*, e mantenendo il piano dell'eternità in contropartita con quello della durata[24]. Il piano della durata presenta il potere del corpo-mente di ricostruirsi, di controllare le disfunzioni indotte da cause esterne; potere anche di cambiare il piano dell'autocoscienza, dalla concatenazione temporale delle affezioni all'essenza permanente della corporeità, concomitante con l'idea-garanzia dell'essenza di Dio, anch'essa permanente e immutabile. La durata diventa qui *parusia* del potere del corpo razionalmente consapevole, luogo della sua tristezza ma anche condizione di possibilità delle sue transizioni gioiose. Sul piano dell'eternità alla gioia subentra la beatitudine (EV36sc), reciprocità d'amore tra Dio e gli uomini. Ma anche la beatitudine è controparte della gioia temporale, come condizione eterna della possibilità di amare in libertà, da sempre implicata in ognuna delle nostre gioie come presentimento, ora posseduta come rivelazione all'occasione di ognuna di esse. Ciò che Dio ama in ogni individuo è la sua cupidità di vivere e di conoscere, nella sua essenza più che nei suoi effetti. Dio conosce tutte le relazioni tra i modi singolari, ma non ama i termini delle relazioni in quanto sono attivi o passivi. Li ama presi assieme. Sul piano della temporalità l'amore di ciascun corpo per un altro corpo ha per correlato vero l'effetto del corpo altrui sul proprio. In

[24] A. MATHERON, *Individu et communité chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1969, pp. 587-613. Nel suo più recente *L'amour intellectuel de Dieu. partie éternelle de l'"amor erga Deum"*, «Les Études Philosophiques», 2, aprile-giugno 1997, Matheron analizza il carattere eterno dell'amore intellettuale di Dio e si sofferma sulla nozione spinoziana della *beatitudo*, corrispondente all'affetto dell'amore, gioia accompagnata dall'idea di Dio come causa esterna, ma senza quel carattere temporale di "transizione intensiva" legato alla *lætitia*.

quello dell'eternità l'amore è diretto all'essenza della corporeità altrui in quanto questa comunica con l'essenza del corpo proprio, e ha per oggetto la pura capacità relazionale in atto; oggetto identico per tutti i termini della relazione che vi sono coinvolti. Sul piano del tempo c'è il desiderio di partecipare con altri la propria conoscenza del bene (EV20). Controparte di questa «*cupiditas*» sul piano dell'eternità è l'«*animi acquiescientia*», che è per le menti motivo reciproco di compiacimento e stimolo reciproco d'azione[25]. L'amore intellettuale di Dio, in cui consiste la beatitudine, non è altro che l'amore personale reciproco sorretto da un potere che lo sopravanza.

Tutte le variazioni che ognuno può addurre circa quest'amore sono giungono gradite. Ma se la morte sia la fine o sia l'inizio, o renda insensate queste parole, non è cosa tanto importante da fare trascurare che è ora il momento di reinvestire nell'azione quel che l'intelletto ha compreso.

[25] «*Acquiscientia*» è un termine relativamente nuovo del lessico filosofico. G. TOTARO, *"Acquiescientia" dans la cinquième partie de l'Ethique*, «Revue philosophique», 1, gennaio-marzo 1994, pp. 65-79, racconta che esso, assente nei dizionari filosofici del XVII e XVIII sec., appare per la prima volta nella traduzione latina (*Amstelodami*, 1650, a cura di H. Desmarets) de *Les passions de l'Ame* (1649), di Descartes, dove, all'art. 63 della seconda parte, si rende con «Acquiescientia in se ipso» l'espressione originale «Satisfaction interieure», «la più dolce di tutte le passioni», che Descartes nota accompagnare il bene che facciamo; contrapposta al pentimento («Repentir»), la passione più amara, compagna del mal fare. Nell'art. 190 della parte terza dello stesso trattato Descartes parla della «Satisfaction» come di un *habitus* dell'anima, che in coloro che seguono costantemente la virtù si chiama «tranquillité & repos de conscience», e aggiunge che essa apporta anche una nuova passione, una specie di «Joye, laquelle je croy estre la plus douce de toutes, pource que sa cause ne depend que de nous-memes». Poi Totaro analizza le varie occorrenze del termine acquiescientia nell'*Etica*, dividendole in due classi, quella dove riappare l'espressione *acquiescientia in se ipso* nella terza (Def. degli Aff. 25) e quarta parte (Proposizione 52), definita come una gioia che accompagna la consapevolezza della propria potenza di comprendere ed esercitare la ragione, per questo equivalente a *Philautia*, amore virtuoso di sé, e giudicata come la massima gioia desiderabile, e quella dove appare il sintagma *acquiescientia animi* o *mentis*, già nell'Appendice alla quarta parte, c. IV, ma soprattutto nella quinta parte, ed in relazione allo stato di *beatitudo* che caratterizza la condizione transrazionale di amore intellettuale di Dio. Qui l'*acquiescientia* non si limita al compiacimento della propria virtù e conoscenza, ma congiunge alla conoscenza di sé la conoscenza degli altri nella loro singolarità, sotto l'idea di Dio come causa comune. Devo a G. SAVELLI, *Immaginazione ed affetti nell'Etica di Spinoza*, Tesi di Dottorato in Filosofia, Università di Verona, a.a. 2002-2003, 2003, pp. 73-76, la considerazione dell'aspetto attivo dell'*acquiescientia animi*, circolarità di rimandi tra sguardi limpidi.

Quel che i beati sanno fare

«*Il terzo genere di conoscenza dipende dalla Mente, come da causa formale, in quanto la stessa Mente è eterna*» (EVp31).

Questa è una proposizione-chiave da comprendere. Il senso del discorso che ho fin qui svolto mira a intendere la causalità formale della mente come atto combinatorio che la mente compie seguendo una regola di connessione ottimale. Tali operazioni così formalmente impostate esprimono la competenza della mente nella sua condizione beatifica. Un paragone con la nozione suáreziana di «concetto formale» è utile[26]. Anche J.-L. Marion conclude il suo saggio sulla teoria spinoziana delle idee adeguate con un confronto con Suárez[27], ma i termini del suo confronto non sono le rispettive teorie sul genere distintivo dell'atto cognitivo della mente che è da loro chiamato "formale", ma piuttosto le rispettive dottrine della conoscenza beatifica. Spinoza assomiglierebbe a Suárez nell'anticipazione «sia cronologica che dossografica» della *visio beatifica* già nella vita presente, dato che anche per Suárez la conoscenza beatifica di Dio, senza mediazione di creature o figure, segue, nella vita al di là di questa vita, intuitivamente dalla conoscenza adeguata finale di Dio che la mente umana ha acquisito nel corso della vita mortale[28]. La differenza tra le due dottrine sarebbe di grado: mentre per Suárez la conoscenza di Dio, già implicita nell'oggetto metafisicamente adeguato della nostra mente, che è l'ente in quanto ente, prepara alla conoscenza intuitiva beatifica, la quale tuttavia rimarrà parziale nell'adeguatezza, a causa della sproporzione fra intelletto finito e intelligibile infinito, per Spinoza questa limitazione non è invalicabile, perché l'intelletto in atto finito o in atto infinito deve comprendere gli attributi di Dio e le affezioni di Dio, e null'altro (EIp30).

Il riferimento alla nozione di formalità pertinente alla condizione beata della mente non si può tuttavia sfuggire. L'ultimo testo di Suárez che Marion cita per sostenere il suo confronto con Spinoza è

[26] Ho già citato la definizione suareziana di «concetto formale» sopra, p. 38.

[27] MARION, Aporias, cit., pp. 149-158.

[28] Cfr. *ivi*, p. 150. Marion fa riferimento a F. SUÁREZ, *De Deo Trino et Uno*, II, c. VII, n. 20, *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1856, vol. I, p. 69.

desunto dalla *Disputatio metaphysica* XXV, sect. I, n. 43, che preferisco riportare in latino:

> Vere enim Beati concipiunt Deum prout in se est, et ita formant in se conceptum formalem, quo sibi repræsentant Deum prout in se est, et non aliud. Unde, si in Deum cognoscunt creaturas, etiam formant in se rationem seu verbum earum et illud habere posset vim exemplaris, si cum illo daretur vis operandi, quæ per tale exemplar dirigi posset.

Questo brano presenta i termini principali della somiglianza che ci interessa. Il concetto formale è improntato (esemplato) a una cognizione di Dio che funziona quale competenza (direzione) della forza operativa della mente. L'equivalenza di *verbum* (*mentis*) e concetto formale è usata da Marion per evocare la polemica di Revius contro Suárez, accusato dal primo di "antropolatria" per aver considerato i beati virtualmente onniscienti come Dio; accusa che, secondo Marion, si adatterebbe ampiamente anche all'*Etica* di Spinoza, il cui rifiuto della natura creaturale delle essenze finite lo indurrebbe a dover desumere la conoscenza delle cose dall'idea dell'essenza di Dio che la mente possiede a priori. Io preferisco continuare a dare al confronto con Suárez un'altra piega, alla ricerca di un risultato più istruttivo.

Nella dimostrazione di EVp31 Spinoza ribadisce l'identità di causalità formale ed eternità, desumibile dal concepire l'essenza del corpo «*sub specie aeternitatis*». Ma questa conoscenza è la cognizione dell'essenza formale del corpo, vale a dire del suo essere una struttura fisiologica composta secondo una regola. «*Le cose che fanno sì che sia conservato il rapporto di movimento e di quiete che le parti del Corpo umano hanno tra loro sono buone*» (EIVp39). Questa regola è formale anche perché corrisponde a un'idea adeguata e, quindi, consente deduzioni scientifiche. Nella fisiologia adottata da Spinoza la struttura di un corpo è determinata secondo la sua individualità da una certa proporzione di movimento e riposo, che nel regime temporale delle affezioni è soggetta a squilibri e stravolgimenti. In riferimento all'attributo "estensione" della Natura, quella del corpo individuale è l'ologramma di un modo eterno della Sostanza universale, e come tale un'immagine di essa. Ma quest'idea di relazione proporzionata non è distrutta con la disgregazione della materia organica nella quale si realizza; sarebbe distrutta solo dalla distruzione della cifra individuale della struttura del corpo.

La necessità del corpo «*sub specie æternitatis*» è la stessa forma relazionale nomologicamente determinata, in quanto solo certi modi compositivi soddisfano la condizione "genetica" di un corpo-mente quale soggetto di passioni e di azioni. Nella vita naturale, essa è attributo della legge composizionale in funzione del vero utile delle parti in relazione nel tutto: la rispettiva continua attualizzazione del potere di agire e di conoscere di ognuno «secondo le leggi della propria natura» (EIVp18s). Nel regime intersoggettivo gli ordini compositivi che la mente può istaurare o che, essendone coinvolta, deve interpretare, sono virtualmente infiniti, quanto sono virtualmente infiniti i rettangoli che possono tracciarsi in un cerchio e che l'idea del cerchio comprende (EIp8).

Per farsi un'idea di ciò in cui consiste la regolatezza della competenza compositiva, ossia formale, della mente, riconsideriamo quel bozzetto di società buona proposto nello Scolio di EIVp18, che sopra in parte s'è gia citato:

> [...] noi non possiamo mai far sì da non aver bisogno di nulla al di fuori di noi per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto con le cose che sono fuori di noi [...]. Tra queste non ne possono essere escogitate più eccellenti di quelle che concordano del tutto con la nostra natura [...]. Non vi è nulla dunque più utile all'uomo che l'uomo stesso; nulla, dico, che gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su tutte le cose in modo tale che le Menti ed i Corpi di tutti compongano quasi una sola mente ed un solo corpo e tutti, simultaneamente, si sforzino, per quanto possono, di conservare il proprio essere e tutti simultaneamente cerchino per sé l'utile comune a tutti.

Questo è un esempio di effetto che la mente può causare in virtù della sua formalità, e non consiste, in tutta evidenza, in una contemplazione della Natura. Semmai, si può dire che la contemplazione dell'essenza eterna di Dio consegue da esso; ma solo a condizione che questo sapere si reinvesta di continuo nella relazionalità effettiva, perché esso consiste nel metodo relazionale attuato secondo la natura interpretativa dell'intelletto.

Si deve tendere, nell'instaurazione di ordini compositivi, ad implicare il maggior numero possibile di termini in strutture di concordanza, seguendo la regola che l'utilità rispettiva di ciascun termine e del loro sistema è l'occasionare e l'usufruire transizioni a maggiore perfezione, la quale consiste nell'esercizio non distorto delle capaci-

tà espressive e di quelle interpretative. Usando, in mancanza di meglio, la solita l'equivoca parola, diciamo che c'è "parallelismo" tra l'accrescimento della complessità composizionale del corpo e l'accrescimento della complessità composizionale nella dimensione cognitiva ed affettività della mente. Più cresce, infatti, la complessità strutturale di un corpo, e più cresce la sua capacità di sostenere nuovi processi, con il vincolo della loro compatibilità con la struttura geometrico-dinamica del corpo stesso; più cresce la sua ricettività nelle condizioni relazionali; maggiore è la sua capacità di autonomia. Sulla potenza d'esistere del corpo la mente esercita il controllo tipicamente morale di favorire il bene, ossia l'utile alla potenza d'essere del corpo, ed evitare il male.

Prendendo a prestito la formula tipica della metafisica di Leibniz per quel tanto che si adatta bene anche a quella di Spinoza, definirei il quadro della competenza interpretativa della mente così: il massimo possibile di concordanza funzionale alla vita nel massimo possibile di varietà dei fattori in gioco.

Nell'instaurazione di ordinamenti relazionali la mente esplicita questa regola compositiva con l'immaginazione di un ideale di perfezione, che funge da stabilizzatore dell'intenzionalità nella contingenza degli eventi e nelle fluttuazioni della condizione affettiva, e da regola procedurale nell'interpretazione degli stati di cose esistenti e del loro poter essere diversamente. In generale, un'idea di sommo bene è una specificazione della causa per la quale le cose esistono e sono intelligibili «*sub specie æternitatis*». La causalità propria della mente non è concepita adeguatamente quando se ne trascuri l'ideale di sommo bene che l'ispira; oppure quando una teoria della mente trascura l'avvertenza che è requisito funzionale per la salute della mente avere un ideale di sommo bene.

La necessità nomologica che la ragione scientifica tende a rilevare include l'intenzionalità controfattuale della mente e ha, quindi, un significato aperto a nuove definizioni. L'istanza della mente a istaurare controfattualmente ordini relazionali genetici in funzione dell'utile complessivo degli individui, non solo è parte della stessa Natura, le cui leggi devono verosimilmente supporsi sempre e ovunque le stesse (come suona un famoso testo dell'*Etica*), ma è il punto di vista ermeneutico ed euristico per determinare il significato delle sue leggi

e rilevare la valenza delle sue regole per trasmutare un corpo da una forma in un'altra. Anche prescindendo dall'opportunissimo notare che l'ordine naturale e la costanza delle sue leggi, alle quali fa riferimento il citato testo di Spinoza, riguarda la condizione affettiva di passività antecedente all'emendamento dell'intelletto[29], all'esercizio della sua adeguata causalità libera ed all'instaurazione di ordini ermeneutici secondo l'essenza propria della mente, bisogna riconoscere che la capacità che hanno i corpi umani di sentire e di agire va riferita alla conoscenza di sé e del vero utile o bene delle menti, le quali hanno in forma corrispondente «la capacità di ordinare le affezioni del corpo secondo l'ordine che va nel senso (idea del sommo bene) dell'intelletto». L'effetto utile diretto di quest'agire mentale è il «*disporre il Corpo umano in modo tale che possa essere affetto in molti modi e che lo rende atto a modificare i Corpi esterni*» (EIVp38). Affermare che le leggi di natura stabiliscono dei limiti a questo perfezionamento del corpo è difficilmente contestabile. Ma è pure difficilmente contestabile che l'effetto della causalità mentale è circolare: quanto più è accresciuta da essa la potenza affettiva del corpo, tanto più la mente è resa atta a percepire ed esercitare la sua causalità interpretativa sugli oggetti ideati. Quindi, la determinazione di quel che le leggi di natura consentono di conoscere e fare è un'ideazione aperta e trasformabile.

La causalità mentale nell'*Etica* è radicata nell'eternità che intuitivamente anima il cuore dell'esistenza temporale. «Sentiamo e speri-

[29] «La mia convinzione è [...] questa: in natura nulla accade che possa essere attribuito ad un suo vizio; la natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù e potenza di agire è ovunque una e identica, cioè le leggi e le regole della natura secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano di una forma in un'altra sono ovunque e sempre le stesse, e perciò uno e identico deve anche essere il metodo per intendere la natura di qualunque cosa, e cioè per mezzo delle leggi e regole universali della natura. Gli affetti, dunque, dell'odio, dell'ira, dell'invidia ecc., considerati in sé, conseguono dalla stessa necessità e virtù della natura dalla quale conseguono le altre cose singolari; e perciò riconoscono cause certe, mediante le quali sono compresi, e hanno certe proprietà [...]» (EIII, *Prefazione*). «E per studiare quanto attiene a questa scienza [la politica] con la stessa libertà d'animo che ci è solita negli studi matematici, mi sono fatto regola scrupolosa di non irridere né compiangere né deprecare le azioni umane, ma di comprenderle: è dunque ho considerato gli affetti umani, come l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la presunzione, la compassione e tutti gli altri moti dell'animo non come vizi della natura, ma come proprietà che le appartengono, così come alla natura dell'aria appartengono il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono e altre simili cose» (*Trattato Politico*, cap. 1, § 5).

mentiamo di essere eterni» in proporzione all'impegno in quelle forme d'azione che esprimono l'amore di Dio verso le cose, soprattutto verso quelle che, in natura, non si potrebbe trovarne di più perfette, gli uomini appunto, che hanno mente capace d'escogitare idee come questa.

*

Per impegnare il proprio amore intellettuale di Dio nell'amore di altri basta essere in due o tre a provarci. Ma talvolta i filosofi elaborano utopie societarie restando attaccati alla solitudine della loro mente. Anche dopo trent'anni di studio quotidiano dell'*Etica*, il dottor Nahum Fischelson, il protagonista del racconto di Isaac B. Singer *Lo Spinoza di via del Mercato*[30], non riusciva a nutrire sentimenti umanitari verso gli altri uomini tali da mettere a prova il suo amore intellettuale di Dio o Natura. Le notti d'estate, quando non riusciva a dormire per la calura intollerabile che scendeva in camera dal tetto di lamiera, egli si affacciava all'abbaino della soffitta nella quale ormai da anni viveva solitario, e sporgendo la testa per raccogliere la brezza fresca sul viso guardava il cielo. Aveva studiato anche astronomia e sapeva leggerlo, il cielo, nei caratteri delle stelle che sormontavano il tetto della sua soffitta e andavano a splendere, alcune fisse, altre tremule, sopra il tetto delle case in fondo alla strada. Allora, il pensiero dello spazio infinito, che secondo Spinoza è uno degli attributi di Dio, gli riempiva l'anima. Egli avvertiva come il suo corpo, oramai debole e malaticcio, era della stessa materia di quei corpi celesti, era parte mutevole della Sostanza infinita ed eterna, e sentiva che, come quella, non sarebbe mai stato distrutto. In quei momenti l'*Amor Dei intellectualis* riempiva la sua coscienza al punto da fargli sentire le deboli gambe quasi senza più peso, e per non perdere l'appoggio egli si fissava con forza al davanzale della finestra, temendo di scivolare nell'eternità.

Ma quando il dottor Fischelson considerava il mondo dei viventi, fossero uomini che si arrangiavano a trovare di che vivere, o insetti che giravano attorno alla fiamma della candela posta sul suo tavolo

[30] I.B. Singer, *L'ultimo demone*, a cura di C. Magris, Milano Garzanti, 1997, pp. 45-64.

fino ad avvampare, non riusciva a trovarci che pazzia ed ignoranza. Per la verità, non riusciva a trovare neppure il bandolo della matassa delle cause che influivano sulla sua esistenza. Era convinto che ogni cosa, anche i sogni, avvenga secondo il necessario ordine delle cause, ma per quanto si sforzasse di trovare un rapporto razionale tra gli eventi che stava vivendo, e di capirli *sub specie æternitatis*, essi continuavano a rimanere assurdi. Come la "piccola guerra" (così dicevano che sarebbe stata) incominciata con l'assassinio di un Arciduca austriaco a Sarajevo, e che andava ogni giorno di più scombinando le abitudini del suo stentato tenore di vita, appeso a quella piccola rendita che prima, grazie all'intervento del celebre dottor Hildesheimer, suo corrispondente su questioni di filosofia, gli arrivava regolarmente dalla comunità ebraica di Berlino.

Nelle ambasce di quelle giornate il dottor Fischelson apriva l'*Etica*, che conosceva a memoria, ma nella quale trovava ad ogni lettura sensi nuovi nascosti e nuovi problemi di congruenza razionale. L'*Etica* sì, il libro, era stata la sua compagna di vita. Aveva incominciato a studiarla a Zurigo, dove s'era addottorato in filosofia. Quando era tornato a Varsavia, nella cerchia dei suoi conoscenti si sapeva che egli stava scrivendo un libro importante su Spinoza. Aveva trovato amici ed ammiratori, famiglie ricche che lo invitavano a frequentare la loro casa, la nomina a bibliotecario capo della Sinagoga di Varsavia e l'invito a collaborare da parte di una rivista ebraica di Polonia. Con il suo proposito di imitare Spinoza anche nella vita, egli manifestò con l'andar del tempo un'indipendenza dello spirito tale, che finì per inimicargli il rabbino capo, il quale, prima, iniziò a rimproverargli idee eretiche, e poi gli fece perdere il posto di bibliotecario. Da allora passarono i giorni e gli anni e Fischelson andò perdendo la frequentazione degli amici e l'interesse dei conoscenti. Viveva ormai da solitario nella sua soffitta, angustiato da una sofferenza di stomaco che gli dava dolore ad ogni boccone ingoiato. Qualche medico gli diceva che era dovuta ai nervi, ma lui opinava fosse ulcera, o forse cancro. Era riuscito a diventare simile a Spinoza anche in questo.

Ma una mattina, mentre giaceva madido di sudori freddi, in penose ed assurde visioni apparecchiate dal suo cervello, più morto che vivo, sul suo letto, Fischelson fu costretto all'improvviso, da uno scroscio d'acqua che gli sbattè in faccia, ad aprire gli occhi. Era Dobbe

Nera, la donna che viveva, sola, nel bugigattolo buio dietro la porta a sinistra sul piano della soffitta. Dobbe si arrangiava a vivere vendendo panini e uova rugose nella piazza del mercato. Da giovane era stata fidanzata più volte con garzoni del fornaio, che all'ultimo momento prima del matrimonio avevano restituito il contratto di fidanzamento. Alle altre donne che la prendevano in giro dicendole: "Dobbe, sei destinata a morire zitella", rispondeva: "Meglio libera che schiava; che vadano a marcire tutti!". Non aveva mai rivolto parola a quel suo strano dirimpettaio, del quale aveva sentito che fosse un eretico, un convertito alla religione di Cristo. Ma quella mattina aveva bussato alla sua porta, perché aveva ricevuto una lettera da un suo cugino che era andato in America, e prima di partire le aveva promesso che un giorno le avrebbe mandato una lettera importante, con il denaro per il viaggio. Dobbe non sapeva leggere. Aveva bussato alla porta di Fischelson per farsi leggere la lettera, e l'aveva trovato giacente sul letto, vestito e svenuto, con la faccia gialla e la punta della barba all'insù.

Da allora, fu per pietà o per bisogno, Dobbe decise di prendersi cura di Fischelson. Mentre Dobbe rassettava la stanza del dottore, e gli preparava una minestra sul fornello a petrolio, conversava con lui. Veramente era lei a raccontargli le cose della sua vita, ma Fischelson l'ascoltava con attenzione riconoscente. E fu così che Fischelson si ritrovò un giorno nella casa del rabbino, a impersonare il ruolo dello sposo in una cerimonia fatta secondo la legge ebraica. Per la debolezza, stentò ad infilare l'anello al dito indice di Dobbe, e non riuscì a frantumare col calcagno il calice, come voleva l'usanza. Gli sorse anche un forte dolore al petto, per quel suo stomaco che prese a premergli di bruciore, divenne verde e stette per svenire. Dobbe lo riaccompagnò sollecita nelle stanze della loro soffitta, senza neppure prendere i doni. Fischelson si distese sul letto rifatto ed aprì l'*Etica*. La sua lettura lo riconciliava ogni volta con l'universo.

La notte che seguì successe una cosa assai strana. Dobbe entrò nella sua stanza in camicia da notte di seta e pantofole a nappine, coi capelli sciolti. L'*Etica* cadde dalle mani tremanti di Fischelson e la candela si spense. Egli sentì Dobbe baciarlo sulla bocca, e se non avesse saputo che ogni cosa avviene in armonia con le leggi di natura, avrebbe sospettato di essere stato stregato, perché forze da tempo

assopite si svegliarono in lui, e gli tornarono alla bocca citazioni d'amore di scritti di Klopstock e Goethe. Anche Dobbe mormorava parole in un dialetto di Varsavia, ma che lui non comprendeva. Poi si addormentarono.

All'alba, svegliato dal russare di Dobbe, Fischelson si alzò silenziosamente, salì le scale del suo abbaino e tornò a contemplare il cosmo celeste. Aspirò profondamente l'aria notturna. Si sentiva in colpa. Aveva lasciato che la sua solitudine si sciogliesse nella vita di un'altra persona, aveva acconsentito di coinvolgere la sua vita con l'intimità di un'altra esistenza, come a Spinoza non era avvenuto, o come Spinoza non aveva per sé voluto che succedesse.

INDICE DEI NOMI

Finito di stampare nel mese di settembre 2004
per conto della casa editrice Il Poligrafo s.r.l.
presso le Grafiche ITE di Dolo (Venezia)